

هيردر

الأستاذ الدكتور

محمد مجدى الجزيرى

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب

جامعة طنطا

الناشر

دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع

طنطا ـ ١٩٩٩



نقد التنوير عند هيردر

الأستاذ الدكتور

محمد مجدى الجزيرى

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة

كلية الآداب - جامعة طنطا

١٩٩٩

الناشر

دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع

طنطا

نقد التنوير عند هيردر

تأليف
الأستاذ الدكتور
محمد مجدى الجزيرى

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة طنطا

الناشر
دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع
طنطا ت: ٣٥٤٠٧٤ / ٠٤٠

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية
٢٢٩٧ / ٩٩

الترقيم الدولى
977 - 5615 - 90 - 9

إهداء

إلى النسمة الرقيقة

إلى الشعاع الخاطف

إلى نبع الحنان

إلى روح أمي الثانية ..

إلى روح الخالة النبيلة

أهدي هذه الدراسة ،



مقدمة الطبعة الثانية

فى عام ١٩٩٠ صدرت الطبعة الأولى من كتاب " التنوير والحضارة عند هيردر" وفى هذا الكتاب تناولنا أهم محاور التنوير عند هيردر فى ضوء علاقتها بالحضارة .

وتأتى الطبعة الثانية بعنوان " نقد التنوير عند هيردر " وقد أضفنا إليها دراسة عن إشكالية التنوير وخاصة فى عالمنا العربى لنكشف إلى أى حد يتعارض التنوير مع كل صبغة ثانية محددة . وهو ما سبق أن نادى به هيردر فى عصره ونقده للتنوير .

يناير ١٩٩٣ .

د. محمد مجدى الجزيرى



مقدمة الطبعة الثالثة

تأتى الطبعة الثالثة من هذه الدراسة لتؤكد أهمية وقيمة التنوير فى واقعنا العربى المعاصر من منطلق انه ينبغى أن نتخذ نظرة نقدية من مفهوم التنوير بدلا من التعامل معه كقناع أو مجموعة من المقولات والقوالب الجاهزة بمعزل عن واقعنا .

فالتنوير لا ينبغى ان ننظر اليه باعتباره مجرد سلعة بل انه فكرة وحياة وهو شأنه فى ذلك شأن كل المواقف والقضايا والافكار التى لا ينبغى ان نتعامل معها باعتبارها مجرد اكليشيهات جاهزة لا تقبل النقد او التعقيب .

دكتور

مجدى الجزيرى

١٩٩٩/١/١٧



المدخل
نظرات على طريق التنوير
١ - عن إشكالية التنوير

أوشك القرن العشرين على الرحيل وإتخاذ موقعه بين كتب المؤرخين ، ونحن لازلنا في عالمنا العربي المعاصر مهمومين بقضية التنوير . فنكتب عن التنوير ، ونعيد إصدار مؤلفات رواده في عالمنا العربي . ونقرأ تراثنا ونعيد قراءته بصورة جديدة قد تصل بالبعض منا إلى تقديم أو ابتداع تراث جديد لا يشترط بالضرورة أن يكون تراثنا بقدر ما يكون تراث من أبدعه وقد يتمسك البعض منا بتراث الأجداد متوهماً أن المستقبل متى جاء على صورة الماضي ، أمكن لنا أن نزيل كبوتنا ونحقق نهضنا لكن مثل هذا الموقف الذى يضفي على التراث قداسة ما بعدها ويحيله في نهاية المطاف من تراث بشرى إلى أسطورة جامدة متحجرة قد تدفع البعض إلى التمرد وإنكار الماضي والتراث معاً ، ومن ثم نجده قد يتجه إلى هدمهما ، وعلى إنقاضهما يقدم لنا عالمه الجديد الذى إرتضاه . وقد لا يصل التمرد بنا إلى هذا الحد ، ومن هنا تظهر محاولات التوفيق بين الماضى والحاضر ، بين التراث المدون . والتراث الحي في الوجدان وبين الواقع المعاصر الذى يتطلب إبداعاً جديداً لمواجهته قد يتحول فيما بعد لدى الأجيال اللاحقة إلى تراث آخر قد يتخذونه أو لا يتخذونه إطارا مرجعياً لوجودهم . ولاشك أن مثل هذه المحاولة الانتقائية قد تواجه معارضة حادة من غلاة التمسك بالماضى على ما هو عليه كما قد لا ترضى غلاة الحداثة والتمرد على كل أثر للماضى

ويتبدى الاحساس العميق بالأزمة التى نحن عليها سواء رفضنا التراث أو تقبلناه كقوة دفع تدفع بالبعض منا إلى محاولة إيجاد مخرج للخلاص . فنحن جميعا نشعر بالأزمة

ونحن شركاء فى أزمة الفجوة الحضارية بيننا وبين الغرب ولازلنا نتكلم عن التنوير وقضية التنوير أصبحت قضية تراثية تاريخية ، فى الغرب تحول التنوير إلى تراث إنسانى لكل الحق فى نقده ومناقشته أو رفضه إذا إستلزم الأمر ، بل أن نقد التنوير قد بدأ فى عصر التنوير ذاته وأمامنا العديد من النماذج عن معاصرى التنوير الذين إتخذوا مواقف نقدية من منطلقات فكرية متباينة إزاء عصر التنوير .

لكن التنوير إذا كان قد إستحال إلى واقعة تاريخية تراثية نتناولها فى دراستنا لتطوير الوعى الغربى ، فإنه من ناحية أخرى تجاوز وضعه التاريخى المدون فى حافظة التاريخ فالتحم بنسيج الواقع الحى ليصبح واقعة معاشة بالفعل ، يعيشها الوجدان الغربى دون ما حاجة إلى التساؤل عن مصدرها أو أصلها .

ولا أعتقد أن الرجل البسيط العادى فى الحضارة الغربية يشعر بحاجته بين الوقت والآخر إلى الرجوع لإنجازات رواد التنوير من علماء وفلاسفة ودعاة إصلاح لتفهم واقع حياته التى يحياها بالفعل . إنه يعيش التنوير حتى لو كان يجهل كل جهود الذين مهدوا له . بل قد نعرف نحن أبناء الحضارة العربية المهمومين بقضايا التنوير عن زعماء التنوير فى عالمه أكثر مما يعرفه أو يتفهمه . لكن المعرفة شئ والواقع المعاش شئ آخر ، وليس كل من يكتب عن التنوير أو ينادى به يعيش حياة التنوير بالضرورة فما كان التنوير نظرية فحسب ، بل هو نظرية وتطبيق معاً .

ومما لاشك فيه أن قضية الأصالة والمعاصرة التى تشغل إهتمام عدد كبير من المثقفين فى عالمنا العربى المعاصر هى على نحو ما قضية مرتبطة بإشكالية التنوير . بل هى على وجه من الوجوه تكاد لا تنفصل عن قضية التنوير ذاته . ومن ثم جاز القول بأن القضيتين ، قضية التنوير من جهة وقضية الأصالة والمعاصرة من جهة أخرى أشبه بوجهين

لعمله واحده نطلق عليها قضيه الاصاله والمعاصرة تارة نطلق عليها قضيه التنوير تارة اخرى وإذا كانت قضيه التنوير تشكل واقعة تاريخية تحققت بفعل وقائع تاريخية أخرى حتى تسنى لها أن تتطور ويكتمل نموها في مرحلة القرن الثامن عشر ، فإن قضية الأصالة والمعاصرة بالنسبة لنا لم تتحول إلى مجرد تراث و واقع تاريخي بعد ، بل هي لازالت تطرح نفسها كقضية معاشة في تفكيرنا و وجداننا ، أو بعبارة أخرى أن قضية التنوير في الغرب بتحويلها من واقعة تاريخية إلى إسلوب للحياة لم تعد في حاجة إلى التنظير العقلاني لها ، فما قام به فلاسفة القرن الثامن عشر من تنظيرات وتأطيرات لظاهرة التنوير ، وما قدمه فلاسفة وعلماء القرن السادس عشر والسابع عشر لفكر التنوير أصبح كافياً لتحديد ملامح التنوير في العالم الغربي ، أما بالنسبة لنا فنحن لازلنا نمارس التنوير على مستوى النظر والتأمل والدراسة والإحتذاء برواده في الوعي الأوروبي أو البحث عن شخصيات في تراثنا العربي يمكن أن نتعامل معهم كرموز للتنوير في ضوء قربهم أو بعدهم من النماذج المعترف بريادتها في الحضارة الغربية .

من هذا المنطلق قد تتبدى الحيرة لدى العديد من المثقفين في الفكر العربي المعاصر ، هل نقتفي أثر رواد التنوير والتحديث في الحضارة الغربية أم نتخذ طريقاً مغايراً ونموذجاً متفرداً ، وقد يتحفظ البعض من إستخدام لفظ التنوير من منطلق إرتباطه بظروف تاريخية مغايرة لنا ، وبالتالي قد يميل إلى استخدام مصطلحاً بديلة تجنبه مغبة الوقوع في المحظور ومن ثم قد يرى أن قضية الأصالة والمعاصرة أكثر ملائمة للتعبير عن إشكالية واقعنا من قضية التنوير

ومما لا شك فيه أن قضية التنوير شائكة ، مترامية الأطراف ، متشعبة المسالك ، معقدة البناء ، وليس في وسعنا بطبيعة الحال أن نلم بكل جوانبها وتفصيلاتها ، ويكفينا هنا أن نضع بضعة تساؤلات تخدم في النهاية هدفنا الجوهري الذى وضعناه لهذه الدراسة

وهو يكمن فى التساؤل التالى هل يتطلب التنوير نموذجاً واحداً دون غيره لا يختلف باختلاف الشعوب والحضارات ' أو بعبارة أخرى هل التنوير بشكل صيغة واحدة او قالب ثابت لا يتبدل من مكان إلى آخر أو من عصر إلى عيره ' وبطبيعة الحال فإن هدفنا من الاجابة على هذا الغرض يستهدف إيجاد الاجابة المناسبة لصورة التنوير فى وعينا العربى ، فإذا كانت الإجابة بالايجاب كان علينا إحتذاء النموذج الغربى ، وإذا كانت الإجابة بالنفى كان علينا البحث عن صورة أخرى ملائمة لنا ، ليست بالضرورة أن تكون على منوال التنوير الغربى .

وبطبيعة الحال فإن الاجابة على مثل هذا التساؤل المحورى يدفعنا إلى وضع عدة تساؤلات أو نقاط تمهد له وتعمق رؤيتنا للتنوير من ناحية أخرى ويمكننا تركيز هذه التساؤلات فى سؤالين هما :-

أولاً : ما هى ظروف نشأة التنوير فى الغرب وما هى أبرز حركاته .

ثانياً : ما هى بدايات التنوير فى عالمنا العربى ، وأبرز رواده ، و هل حدث تواصل ما بين هؤلاء الرواد ورموز التفكير الغربى .

٢- حول حركة التنوير فى الحضارة الغربية

لا نجد إتفاق تم بين المؤرخين فى تأجيلهم للبداية الزمنية للتنوير ، وعلى سبيل المثال نلاحظ أن بيتر جراى Peter Gray فى كتاب " التنوير وبزوغ الوثنية "

The Englightenment . The Rise of modern paganism يتفق مع ديدرو فى القول بارجاع التنوير إلى الحضارة اليونانية القديمة بفضل المدرسة الأيونية وفيلسوفها الأول طاليس ، فقد حررت الأيونية الوجود الانسانى للمرة الأولى من سلطان وطغيان الأسطورة ودفعته فى إتجاه العالم العقلى وحده ، وكان " طاليس " أول من قدم المنهج

العلمى فى دراسة الطبيعة ، كما كان ، أول من استحق أن يلقب بالفيلسوف (١) . أما راسل فنجده رد حركة التنوير إلى الحركة التجريبية الانجليزية التى بدأت مع لوك فى منتصف القرن السابع عشر . باعتبار أنه كان من أبرز سمات الحركة التجريبية موقفها الذى كان فى عمومه تسامحاً . تجاه أولئك الذى يتبعون إتجاهات فكرية مخالفة ، وهكذا أكد لوك أن التسامح ينبغى أن يمتد بلا تمييز ، حتى إلى الكاثوليك (٢) . ويشارك بول هزار Paul Hazard رُسل فى إرجاع التنوير إلى النصف الثانى من القرن السابع عشر فى ضوء الأزمة العقلية و الأخلاقية التى لحقت بأوربا مع مطلع عام ١٦٨٠ ، كما يشير إلى محاولات البعض إرجاع التنوير إلى عصر النهضة من منطلق الارتباط الوثيق بين أفكاره وأفكار عصر التنوير (٣) .

ومع تعدد الآراء حول البداية الزمنية للتنوير فإنه يمكن القول بأن الرأى الغالب والمتعارف عليه هو الذى يرجع التنوير إلى القرن الثامن عشر ، باعتبار أن إرهاصات التنوير فى المراحل السابقة على هذا القرن ، وإن كان لا يمكن إغفال دورها لكنها لم تصل إلى ملامحها المحددة الواضحة وتمام نضجها إلا فى القرن الثامن عشر وفى هذا الصدد نجد إيشيابرلين " Isaiah Berlin " فى كتابه عصر التنوير يقدم لنا فلاسفة القرن الثامن عشر باعتبارهم رموز حركة التنوير (٤) . كما نجد أرنست كاسيرر E. Cassirer فى دراسته عن فلسفة التنوير يقدم لنا القرن الثامن عشر باعتباره وحده دون غيره عصر التنوير (٥) .

وربما كان هناك ما يشبه الاتفاق على أن حركة التنوير قد بدأت فى إنجلترا ، ثم سرعان ما امتدت إلى فرنسا وألمانيا وبقية دول أوربا ويمكن اعتبار اسحق نيوتن وجون لوك من أبرز رواد التنوير فى العالم الغربى ، فالفكرة الأساسية والابداع المذهل لعصر التنوير – أى الفكرة التى تجعل منه نظرة جديدة إلى الكون فى شموله وعناصره – هى

الاعتقاد بأن البشر جميعا يمكنهم أن يبلغوا على هذه الأرض قدراً من الكمال ، كان الفكر الغربى حتى تلك اللحظة يظن أن هذا الكمال يمكن فقط للمسيحيين دون سواهم وأنه يأتيهم من الرب بعد الموت (٦) . ... هذه النظرية إلى أن النوع البشرى لديه إمكانية بلوغ الكمال لم تتحقق طوال قرابة الفي عام من المسيحية ، ولا آلاف السنين الأخرى السابقة في ظل العقائد الوثنية . وإذا كان لها أن تتحقق فمعنى هذا بوضوح أن أمراً جديداً لابد وأن يحدث – ليكن اكتشاف أو إختراعاً ، وخير ما يمثل هذا الأمر الجديد هو عمل إثنين من الإنجليز عاشا فى أواخر القرن السابع عشر ، وقد أبرز عملهما التحضيرى الذى تم فى القرون الحديثة الأولى . وهما اسحق نيوتن وجون لوك . استطاع نيوتن أن يصل إلى الكمال بحساب التفاضل والتكامل ، وان يقدم قانونه الرياضى الهام عن العلاقة بين الكواكب وقوانين الجاذبية وهى انجازات لمعاصريه كافية تماما لتفسير كل ظواهر الطبيعة ، أو أن توضح على الأقل كيف يمكن فهم هذه الظواهر بما فى ذلك سلوك الانسان ، وأخرج لوك مناهج الاستدلال الواضح البسيط من متاهة الميتافيزيقا حيث أرساها ديكارت ، وجعل منها ، فيما بدا له ، امتدادا للحس السليم . وخيل إليه أنه دل الناس على السبيل التى يمكنهم بها أن يطبقوا نجاحات نيوتن الجليلة على دراسة شئون الانسان ، وهكذا استطاع نيوتن ولوك معا أن يغرسا ويؤكدا هاتين الفكرتين الهامتين الطبيعة والعقل وكان موقعهما بالنسبة لعصر التنوير مثل موقع فكر النعمة الآلهية أو فكرة الخلاص أو التدبير الالهى عند المسيحية التقليدية (٧) .

وكما لاحظ كاسيرر فإن عصر التنوير فى القرن الثامن عشر أعلن تمرده على كل الانساق الفلسفية المتحجرة التى اتخذت شكل المسلمات الأولية الثابتة ، واتجه بديلاً عن ذلك إلى كشف صور الواقع والفكر . وبالتالى لم تعد الفلسفة تشكل نظرة فوقية ثابتة إلى الواقع أو مجالاً خاصاً للمعرفة تتحرك وراء أو فوق مبادئ العلم الطبيعى أو القانون أو

الدولة . بل أصبحت أداة شاملة بواسطتها تتكون وتنمو هذه المبادئ . وهكذا لم تعد اللسفة مستقلة عن العلم والتاريخ والقانون والسياسة ، وإنما بدت أشبه بالبيئة التى تتحقق فيها كل هذه الأنشطة وعن طريقها تكتسب فعاليتها . ومن هنا تحركت التصورات الفلسفية القديمة المأخوذة من الماضى إلى مواقع جديدة . واكتسب تحولاً بارزا فى دلالتها ، فلم تعد صورة المعرفة ثابتة ساكنة بل أصبحت صورا دينامية ، ولم تعد الفلسفة تكتفى بالتأمل المجرد للأشياء ، بل اتجهت إلى قلب الأشياء ، تلاحظها وتدرسها وتحللها (٨) . وهكذا بدا عصر التنوير عند كاسيرر أقرب إلى نيوتن منه إلى ديكارت ، فلم يعد المنهج التجريبى الاستنباطى الرياضى هو وحده المنهج السائد بل اتخذ المنهج التجريبى موقعه فى الكشف عن وقائع الطبيعة الخارجية (٩) وبهذا قدم نيوتن منهجاً جديداً فى البحث العلمى لا علاقة له بالفروض والتصورات والخيالات التى كانت شائعة قبله (١٠) . وكما لاحظ كاسيرر فإن نيوتن فى كتابه المبادئ سعى إلى أن يكمل عمل جاليليو بدلاً من بيكون فاذا كان بيكون قد نصب جهده على تحديد الصور الجوهرية للأشياء ، فإن نيوتن اتجه الى رد ظواهر الطبيعة إلى قوانين عامة واحالة هذه القوانين إلى مبادئ رياضية ، ومن هنا رأى ضرورة تحويل عملية التراكم أو المقارنة بين المعطيات المتاحة فى استقراء بيكون إلى عملية تحليلية (١١) . ويرى كاسيرر أن نيوتن لم يحد عن هذا الطابع فى كل مجالات البحث الفيزيائى . ومن هنا لم يصل نيوتن إلى نظرياته العلمية عن طريق تجميع وقائع جديدة ، بل معظم الأدلة التجريبية لنظرياته العلمية يمكن التعرف عليها فى أعمال العلماء السابقين عليه مثل جاليليو وكبلر ومن ثم بدت الاسهامات الجوهرية لنيوتن كامنة فى قدرته على امتصاص كل الانجازات المختلفة لكل العلماء الذين سبقوه (١٢) .

ولم يقتصر منهج نيوتن على مجال الفيزياء فحسب ، بل امتد وطبق على بقية مجالات المعرفة الانسانية ، كعلم النفس والسياسة باعتبار أن كل معرفة تبدأ من الجزئي وتنتهي بالعام ، بذلك استبعدت كل المؤثرات الميتافيزيقية التي أعاقت تقدم البحث العلمي (١٣) ، ومن هذا المنطلق تحولت الفلسفة – كما لاحظ أشيابرلين – إلى علم طبيعي ، وأصبحت كل الأشياء خاضعة لقوانين فيزيائية يمكن اكتشافها وتحديدها عن طريق المنهج التجريبي (١٤) . ولعل هذا ما دفع بدلالمبير إلى القول بأن القرن الثامن عشر إذا كان يمثل عصر الفلسفة فانه يمثل أيضاً عصر العلم الطبيعي (١٥) حقا لا يمكن تجاهل ما حققه العلم الطبيعي من تقدم خلال مرحلة القرن السابع عشر ، لكن نضجه الحقيقي لم يتحقق إلا في القرن الثامن عشر وهو عصر التنوير وهكذا تبدى عصر التنوير وكأنه ثورة على الانسان القديمة للمعرفة بأخذه بالمنهج التجريبي بديلا عن الاكتفاء بالتأمل واستنباط النتائج ، وسرعان ما تغيرت نقطة البدء في البحث في الطبيعة ، فلم تعد الرياضة بل أصبحت علم الأحياء أو علم وظائف الأعضاء ، ولم يعد بالتالي هناك مجال للاهتمام لتحديد البناء المعماري للوجود وتحديد مواقع الأشياء داخل هذا المعمار تحديداً قيميا طبقا لمدى المسافة التي تبعدها أو تقربها من العلة الأولى كما كان الحال في فكر العصور الوسطى بل أصبحت كل الأشياء خاضعة للدراسة التجريبية وحدها دون افتراض تصورات ميتافيزيقية أو قيمية توجه مسار الدراسة (١٦)

ولعل الطابع العام لنشأة حركة التنوير في إنجلترا يوضح أنها لم تبدأ بهجوم عنيف على الكنيسة والدولة كماحدث لها في فرنسا ، أنما بدأت بحركة فكرية موجهة ضد الفلسفة التقليدية ونظرياتها في مجال العلم والمعرفة . وأبرزت هذه الحركة المسائل الفكرية التي يجب أن تقف في الصف الأول من الاهتمامات الفلسفية (١٧) . ومن هنا تحقق الارتباط بين مشكلة الطبيعة ومشكلة المعرفة ، فالفكر لا يمكن أن يتجه إلى العالم الخارجي بدون أن

بتجه إلى نفسه (١٨) ، وهو ما يمكن أن نلحظه فى اهتمام لوك بالبحث عن اصول المعرفة فى الذهن الانسانى ، وهو ما أدى إلى أن يصبح علم النفس التجريبى اساس كل العلوم الفلسفية الأخرى .

لكن إذا كان لوك اتجه الى الانتقال من مجال تطبيق الجاذبية عند نيوتن الى مجال العلاقات الانسانية ، فانه يلاحظ أن الجيل الذى قرأ نيوتن ولوك هو الذى حقق هذه النقلة أو القفزة . فلم يذهب نيوتن ولوك – كما لاحظ برينتون – الى المدى الذى وصل اليه رجال من الجيلين أو الأجيال الثلاثة من بعدهما والذين دعوا الى الالتزام بسلطتهما ، فلم يكن نيوتن انسانا مجددا خارج نطاق عمله كعالم طبيعة ، وكان فى الحقيقة مشهورا اكثر فى مجالات تتعلق بالغوص فى آداب الكتاب المقدس وبعيدة تماما عن الحداثة والتنوير . وكذلك جون لوك الذى كان معينا أساسا بعلم النفس والاخلاق والنظرية السياسية ، كان شخصا حذرا حياديا ومن النوع الذى يعيد بالطرق الجديدة ، جزئيا على الأقل لعدم الحكمة القديمة . بل إن الجيل الأول الذى كان عليه التبشير بالانجيل الجديد " انجيل العقل " ، لم يكن راديكاليا بصورة متطرفة . عمل هذا الجيل حقا على نشر واشاعة أفكار القرن السابع عشر وسط المتعلمين العاديين – وبالتأكيد فى هذا الوقت بين النساء – ، وهو القرن الذى سماه الفريد هوايتهد " قرن العباقرة " . وإذا كانت إنجلترا حظيت بأكثر من نصيبها من العقول الابداعية المخصبة التى قدمت أفكار التنوير ، الا أن الفرنسيين هم قبل كل شئ الذين نقلوا الأفكار إلى كل أنحاء أوربا والى روسيا ، بل والى كل البلدان التابعة للمجتمع الغربى فى مختلف أصقاع العالم . وكان من أبرز هؤلاء الفرنسيين فولتير الذى قدم ما يزيد على تسعين مجلدا أحتوت ، وباسلوب ذكى ساخر ، على كل رصيد الأفكار التى كانت ركيزة انطلاق حركة التنوير (١٩) .

وربما كان موقف فولتير من الدين هو الذى دفع بـالعديد من المؤرخين إلى اتهام عصر التنوير بالتشكيك في أهمية الدين ، ومثل هذا الرأى ان كان هناك ما يبرره بالنسبة لحركة التنوير في فرنسا ، فانه يصعب تبريره على حركتي التنوير في انجلترا وألمانيا . ففي انجلترا بالنسبة لمسائل اللاهوت ، أخذ لوك بالتقسيم التقليدى للحقيقة الى عقلية ونقلية ، وظل على الدوام مؤمنا مخلصا بالمسيحية ، وان كان ايمانه قد اتخذ طابعا مستقلا ، ولقد كان أشد ما ينفر منه هو الحماس الديني الذى يصل إلى حد الهوس ، أى حالة أولئك الذين يعتقدون أن هناك إلهاما الهيا متسلطا عليهم ، مثل كثير من الزعماء الدينين في القرنين السادس عشر والسابع عشر ، كان لوك يرى أن التعصب يهدم العقل والوحى معا (٢٠) . ويلاحظ رسل أن لوك مع كونه رجلا متدينا بعمق ، ومع كونه مؤمنا مخلصا بالمسيحسة يتقبل الوحى كمصدر للمعرفة ، فهو رغم هذا اتجه إلى تطويق تعاليم الوحى المعترف بها باجراءات عقلية واقية ، فأحيانا يقول : " الشهادة العارية للوحى هى أعلى يقين " . ولكن فى مناسبة أخرى يقول : يجب الحكم على الوحى بالعقل " وعلى ذلك فالعقل يبقى فى النهاية الأعلى (٢١) . وفي ضوء انكار لوك لكل تعصب وايمانه بالتسامح كان تأكيده على أن التسامح ينبغي أن يمتد بلا تمييز ، حتى إلى الكاثوليك . وإذا كان هيوم لم يكن من المتمسكين بالدين بصفة عامة ، كما كان يسخف بالكاثوليكية الرومانية بوجه خاص ، فانه من ناحية أخرى كان معارضاً لكل تعصب باعتباره أساس كل قمع (٢٢) . ولاشك أن فظائع الحروب الدينية أصدق دليل على ما يمكن أن يؤدى إليه التعصب . ولعل هذا ما دفع برسل إلى القول بأن حركة التنوير لم تكن مرتبطة دائما بأية مدرسة فلسفية معينة ، وانما كانت نتيجة الصراعات الدينية الدموية غير الحاسمة التى شهدها القرنان السادس عشر والسابع عشر فمبدأ التسامح الديني كان مستحبا عند لوك بقدر ما كان مستحبا عند اسبينوزا ، وفي الوقت ذاته كان لهذا الموقف الجديد فى مسائل

الايمان بنتائج سياسية بعيدة المدى . و ذلك لأنه كان لابد أن يقف في وجه السلطة الجامحة في أى ميدان فحقوق الملوك الإلهية لا تتمش مع التعبير الحر عن الآراء حول الدين . وكان الصراع الدينى قد بلغ قد بلغ زروته في انجلترا قبل نهاية القرن السابع عشر ، وبالرغم من أن الدستور الذى انبثق عنه لم يكن ديمقراطيا ، فانه كان متحررا من بعض التطرفات السيئة التى يمتريها حم النبلاء ذوى الامتيازات فى البلاد الأخرى . أما فى فرنسا فكان الوضع مختلفا ، فهناك بذلت قوى التنوير جهود كبيرة من أجل تمهيد الأرض لثورة ١٧٨٩ (٢٣) . وربما يفسر ذلك اتخاذ حركة التنوير فى فرنسا من الدين نقطة بدء لها . ويرى كاسيرر أن النقد لم يبدأ في فرنسا بالاتجاه إلى الدين فى ذاته ، بل اتجه فى البداية إلى الايمان بالمعتقدات الخرافية وتألية الكنيسة وبيان قصورها عن تحقيق الاصلاح الاخلاقى والاجتماعى ، ومن هنا كان هجوم بيل Bayle فى القاموس التاريخى والنقدى على كل صور الخرافة ودعوته للتسامح ورفض التعصب باعتبار أن المعرفة والايمان يواجهان عدوا مشتركا وهو الخرافة ومن ثم ينبغى أن يتحدا لشن الحرب عليه ، والحق أن بيل كان أول من قال بأن الخرافية وليس الالحاد تشكل الشر الأعظم الذى ينبغى مهاجمته . وجاء ديدرو وكرر ما قاله بيل واعتبر الايمان بالمعتقدات الخرافية أكثر خطورة من الالحاد (٢٤) . ومن كانت دعوته بالعودة إلى الطبيعة والى الانسانية لمواجهة عجز الكنيسة عن مواجهة الخرافات وتحقيق الاصلاح المنشود . واتجه فولتير الى القول بنوع من التألية الطبيعى وان اعترف بأن فكرة الألوهية هى فكرية ضرورية للإنسان حتى تستقيم الأخلاق فى المجتمع (٢٥) وهو ما يعنى أن فولتير مع سخريته من المعتقدات الخرافية والأساطير التى حفل بها علم اللاهوت ، لكن يصعب القول بأنه كان رجلاً بلا دين ، فقد رفض الالحاد رفضا قاطعا ، وفرق بين الخرافات والأساطير وبين الدين فى ذاته ، وكان هجومه منصبا بالدرجة الأولى على كل الخرافات التى قد تشوه نظرتنا للدين .

ويهب برينتون إلى القول بان فولتير مع مونتسكيو و بوب والربوبيين الانجليز ينتمون جميعاً الى الجيل الأول أو المعتدل لعصر التنوير فقد آمنوا بالتقيد والالتزام بأداب المجتمع وبتلك القواعد القديمة المكتشفة وليست المبتكرة " التى تحفظ فى آن واحد التوازن الاجتماعى والجمالى ، كما لم يتعاطفوا مع تلك الأساليب القديمة الضيقة الأفق الباهتة ، واعلنوا مقتهم للكنائس القديمة الكاثوليكية والانجليانكية ، واتجهوا الى السخرية مما يكرهون .

أما بالنسبة للجيل التالى من رواد عصر التنوير فقد وجد أن الأساليب القديمة أشد مقتاً إلى نفسه حتى أنها لا تستحق منه السخرية (٢٦) .

ويعتبر كتاب مونتسكيو " روح القوانين " (١٧٤٨) علامة تحول ، كما أنه دراسة اجتماعية علمية تعبر بصدق عن الجيل الأول المعتدل وإذا كان فولتير قد عاش حتى عام ١٧٧٨ وكان البطل المعبود فى السنوات الأخيرة من حياته ، لكن الرجال الجدد الذين جاءوا بعده كانوا فى معظمهم راديكاليين ، وكان شأنهم شأن غالبية الراديكاليين ينزعون إلى نظرة أحادية الجانب ويعمدون إلى دفع فكرة بذاتها إلى الساحة ، أى أنهم فى ايجاز كانوا أميل الى الطابع الطائفى ، فاذا كان اهتمامهم الأساسى منصبا على الدين فانهم ينتقلون من النزعة الربوبية المعتدلة الى نزعة مادية وإلحادية صريحة ، بل اعتقادا يقينيا بأن الكون ألة كبرى . فإذا كانوا من رجال علم النفس فانهم ينتقلون من فكرة لوك البسيطة عن التمايز بين الصفات الأولية والصفات الثانوية إلى محاولة بناء انسان شامل على أساس الاحساسات التى تؤثر على نفس تعمل تلقائياً ، وذهب هلفتيوس وهولباخ إلى النظرة التى يلخصها بدقة وأحكام كتاب صدر لزميل لهما أقل منهما شأنا وهو لاسترى الانسان الآلة " (٢٧) .

وإذا كانت فلسفة التنوير فى فرنسا قد اتجهت إلى نقد الكتب المقدسة من الناحية التاريخية ومناقشة ضرورة الدين ذاته والدعوة إلى الدين الطبيعى ، فان حركة التنوير فى ألمانيا اتخذت طابعا مغايرا على نحو ما ، فمن فرنسا انتقلت فلسفة التنوير إلى ألمانيا ، وكان بعض العلماء والانسيكلوبيدين الفرنسيين أعضاء فى الأكاديمية الملكية فى بروسيا مثل ديدرو ودالمبير ، ثم تفتحت ألمانيا لحركة التنوير الانجليزية وتأثرت باتجاهاتها النظرية ويعتبر ليبستس ناقل فلسفة التنوير إلى ألمانيا . واذا كان الفلاسفة الانجليز قد أرادوا أن تكون الفلسفة هى الدراسة التجريبية للذهن الانسانى ولذلك رفضوا كل ما يمكن أن يطلق عليه اسم الميتافيزيقا ، فان الألمان أرادوا اصلاح الميافيزيقا التقليدية أو نقدها وبناء ميتافيزيقا جديدة على أسس العلم الحديث (٢٨) .

٣- فى دوافعنا للتنوير فى عالمنا العربى

مما لاشك فيه أن عصر التنوير الذى اتفقنا على تحديده زمنيا بمرحلة القرن الثامن عشر هو فى نهاية المطاف حصيلة مراحل متتابعة من مراحل تطور الوعى الغربى . وهو يتخذ موقعه فى سيرة الحضارة الغربية ضمن سلسلة ضخمة من التحولات الفكرية والسياسية والاجتماعية التى تتضمنها هذه المسيرة ، ومن ثم فليس فى استطاعتنا دراسة عصر التنوير بمعزل عن بقية المراحل التاريخية الهامة فى المجتمع الغربى كمرحلة النهضة الايطالية أو عصر الاصلاح الدينى أو مرحلة الثورة الصناعية ، فالتاريخ الانسانى نسيج متكامل كل حلقة فيه تمهد لما تليها كما تأتى نتاجا لما سبقها . ومن هنا يثار التساؤل التالى إلى أى حد تتوافق دلالة التنوير فى الحضارة الغربية .

مع ما نعنيه بالتنوير عندما ننادى به أو نتكلم عنه فى حضارتنا العربية ، فلا شك أن المسار التاريخى للحضارة الغربية يختلف اختلافا جذريا عن المسار التاريخى للحضارة

العربية ، وان كان ذلك لا يعنى بطبيعة الحال تاكيد كل قطيعة بين الحضارتين ومن ثم لا يحق لنا في ضوء هذا التباين في المسار بين الحضارتين أن نطالب بمدلول واحد للتنوير لم تكن واحدة على طول الخط ، وان كان هدا لا ينفى بطبيعة الحال وجود عدة خصائص مشتركية بين صور التنوير في مجملها كأن نقول بأن عصر التنوير هو عصر العلم وعصر الفلسفة وعصر الانسان وعصر العقل وعصر النقد ، لكننا مع اتفاقنا مع هذه الخصائص ، فاننا نتكلم عن التنوير الانجليزى والتنوير الفرنسى والتنوير الايطالى والتنوير الألمانى والتنوير الروسى .

وإذا كنا قد اتفقنا على ان عصر التنوير يبدأ تاريخيا فى القرن الثامن عشر فى أوربا فلنا أن نتسائل هل لدينا ما يمكن أن نطلق عليه فى عصورنا بعصر التنوير ! وفى البداية ينبغى قبل الاجابة على مثل هذا التساؤل أن نضع فى اعتبارنا أن حركة التنوير كانت نتيجة الحروب والصراعات الدينية الدموية التى شهدها القرنان السادس عشر والسابع عشر ، من هنا لحظنا أن مبدأ التسامح أصبح من المبادئ الجوهرية لعصر التنوير كما لاحظنا ما انتهى إليه عصر التنوير وبصفة خاصة فى حركة التنوير الفرنسى من نقد للكتب المقدسة من الناحية التاريخية ومناقشة لقضية ضرورة الدين فى ذاته وتهكم على المعتقدات الخرافية ومحاولات تألية الكنيسة ، و وصل الأمر إلى حد الإلحاد الصريح عند هلفتيوس وهولباخ ، وهو ما يعنى خصوصية ظروف وعوامل نشأة التنوير الغربى

فإذا جاز لنا أن نتكلم عن التنوير فى واقعنا العربى ، فهل يمكن القول بالتماثل بين ظروف نشأة التنوير فى الغرب ، ودوافع ، ولا أقول ظروف ، دعوتنا إلى قيام التنوير العربى .

الحق ان معركه العرب مع التحلف تبدو بمثابة القضية المحورية لإهتمامنا وهى بيسب بالقضية الحصاريه هى قضية سياسية واجتماعية واقتصادية وعلمية وثقافية ، وهى ايصا قضية فكريه ولعل جانبها الفكرى هو الجانب الذى يشغل بال واهتمام المشتغلين بالفلسفة والمهمومين باكتشاف الأطر والقوالب الفكرية لواقعنا العربى . ومن ثم ظهر فى عالمنا المعاصر دعاة للتنوير من خلال محاولتهم تقديم ما يقال عنه بالمشروع النهوضى الحديث . والحق أننا عندما نتجه إلى مناقشة التنوير فى عالمنا فاننا عادة نجرده من بداياته فى أوربا أو اطار التاريخى المقترن به ، ونقحمه على واقعنا ، ثم نتكلم عن دعاة الاصلاح والتجديد فى بلادنا كدعاة للتنوير ، ومن هنا ندرج شخصيات عديدة تحت مصطلح التنوير ودعاته نذكر منهم جمال الأفغانى ورفاه الطهطاوى ومحمد عبده واسماعيل مظهر وسلامة موسى وطه حسين والعقاد وعثمان أمين وزكى نجيب محمود وغيرهم . وأيا كانت دوافعنا فى الحديث عن التنوير فى عالمنا العربى ، فاننا فى حقيقة الأمر لا نستطيع ان نفصل التنوير فى واقعنا العربى عن عصر التنوير فى اطاره التاريخى المتعارف عليه ، ونحن عندما ننادى بسيادة مبدأ العقلانية وإزدهار المعرفة العلمية وتقدير الكرامة الانسانية بديلا لكل غياب للعقل ولكل فكر أسطورى وكل امتهان للوجود الانسانى ، فإننا فى حقيقة الأمر ننادى بمجموعة من الشعارات أو المبادئ تحقق لها الصدارة فى عصر التنوير ، ألم يكن عصر التنوير هو العصر الذى استهدف تحرير البشر من الخوف وتأكيد استقلالهم . ألم يكن عصر التنوير هو الذى استهدف تحرير العالم من الأوهام وتصفية الأساطير واستبدال المعرفة العلمية بالمعارف المستمدة من الخيال (٢٩) الحقيقة أننا سواء كنا على دراية كافية بعصر التنوير أو كنا على معرفة ضئيله به ،فاننا لا نستطيع أن نتحرر من أسارة كلية ونحن نتحدث عن عصرنا ، ومن ثم يبدو عصر التنوير ، وهو عصر القرن

الثامن عشر . يوتوبيا عالمنا المعاصر . او بعبارة اخرى يبدو عصر التنوير للفكر العربى يوتوبيا القرن الحادى والعشرين

وبقدر ما فى فكر رواد الاصلاح والتجديد فى فكرنا العربى من ملامح تنويرية فاننا نتعامل معهم باعتبارهم روادا للتنوير لنا ، ومن ثمّ يبدو جمال الدين الأفغانى فى دعوته إلى اصلاح الحكومة والادارة وربط ذلك بالدين تنويريا . ويبدو محمد عبده من خلال دعوته إلى اصلاح النفوس وأعمال العقل وتقدير قيمة الاجتهاد فى القضايا الدينية والأخذ باسباب المدنية الحديثة تنويريا . ويبدو إيمان طه حسين بحرية البحث العلمى ودعوته للإنسانية بأن تسعد بالعلم والدين معاً داعية للتنوير ، ويبدو سلامه موسى فى دفاعه عن العلم بصفة خاصة ونظرية التطور الداروانية تنوريا وهكذا تتبدى محاولات استخلاص خصائص التنوير فى مفكرينا العرب فى ضوء مماثلتها أو تقاربها مع خصائص التنوير فى الفكر الغربى ، وإذا كان التنوير الغربى قد انتهى مع بعض دعاته إلى نظرة إلحادية للوجود ، فاننا انطلاقا من محاولات اكتشاف أوجه التماثل بين التنوير الغربى والتنوير العربى قد نتناول بعض الرموز الممثلة لهذه الدعوة ، وعلى سبيل المثال نجد فى دراسة بعنوان "هوامش على دفتر التنوير " يشير كاتبها إلى مقال الدكتور اسماعيل أدهم (١٩١١ - ١٩٤٠) العالم الرياضى والفيلسوف والناقد الأدبى اللامع والى نشرها فى مجلة الايمان بعنوان " لماذا أنا ملحد ؟ " حيث تناول فيها دراسته العلمية التى انتهت به الى الالحاد ، رغم نشأته الدينية ، كما أشار إلى الجمعية التى قام بتأسيسها فى الأستانة بعنوان جماعة نشر الالحاد (وهى الجماعة التى أصدرت عدة مطبوعات تدافع فيها عن دعوتها . واختتم مقاله بتأكيده ثبات عقيدته الالحادية ودعوته الى نظريته القائمة على قانون الصدفة الشامل (٣٠)

واقعنا العربى لم يشهد الحروب الدينية التى أدت إلى عصر التنوير فى الحضارة الغربية . لكن واقعنا العربى يحارب معركته مع التخلف وتحقيق التنمية والتقدم . والصراع بين أصحاب الفكر الدينى واصحاب الفكر الذى اعتبرناه تنويريا لا يبلغ فى حدته دلك الصراع الذى شهدته أوربا وكان وراء ظهور حركة التنوير ، ومن ناحية أخرى فمن بين رجال الفكر الدينى من ندرجهم ضمن حملة التنوير والتجديد فى عالمنا العربى ، ولعل الشيخ محمد عبده من أبرز الشخصيات التى جمعت بين تيار الفكر الدينى من ناحية وتيار التجديد من ناحية أخرى والمبادئ التى نادى بها من تقدير للعلم والمعرفة العلمية والتقدم والحضارة تظل خير دليل على النظرة المستنيرة للعقيدة الدينية . وذلك فإن الحدود الفاصلة بين الفكر الدينى والفكر المستنير فى عالمنا العربى لا تبدو بالصورة التى تسمح لنا بأن نضعها على طرفى نقيض ، بل أن الصورة التى يمكن أن نتوصل إليها ، رغم كل ما قد يثار أو ينشأ بين الحين والآخر ، من مواجهة بين رجال الدين ورجال التنوير والتجديد ، هى فى مجملها تؤكد التواصل بين الفريقين ، كما أن كل فريق قد يحاول أن يستميل الفريق الآخر إليه ، فرجال الدين يعدون أنفسهم دعاة إصلاح وتجديد ، وهم يؤكدون من ناحية أخرى أن دعوتهم العقلانية تجد سندها وشرعيتها فى الدين وأنه لا تعارض بين الدين والتنوير ، وإذا كانت حركة التنوير فى جوهرها قد ارتبطت بالتحرر من المشاعر القومية ولم تعرف حدوداً أساسية ، فهل بمقدورنا أن نعايش التنوير بعيدا عن كل إحساس قومى . وإذا كنا بصورة أو بأخرى نعمل دائماً على تأكيد هويتنا وتعميق قوميتنا ، فهل يعنى هذا عند دعاة التنوير فى عالمنا المعاصر أننا نبتعد عن التنوير بقدر ما نقترب من الحركة الرومانتيكية التى عملت على إحياء الروح القومية .

ومما لاشك فيه أنه ليس باستطاعة مؤرخ الفكر دراسة التنوير فى الحضارة الغربية بعيدا عن الظروف الدينية التى ساعدت على إيجاده على نحو ما ، لكننا فى عالمنا العربى

ليس باستطاعتنا أن نتناول قضيه التنوير او التحديث بمعزل عن الظروف السياسيه التي مرت بنا ، وهي ظروف كانت تصطدم عادة بقوى خارجية تعوق انطلاقها في المقام الأول . فقد أجهض الاستعمار محاولة محمد علي في القرن التاسع عشر في إقامة أول مشروع نهوضي حديث كان بحق أول محاولة لإدخال مصر والعالم العربي في العصور الحديثة ، وكما أجهضت محاولة محمد علي ، أجهضت أحلام الأمة العربية بهزيمة ١٩٦٧ . ومن منطلق هذه الهزيمة انطلقت الأقلام العربية تقدم العديد من المشروعات النهضوية التنويرية سواء في المشرق أو في المغرب .

وهكذا تبدو العلاقة مع الغرب في بعدها السياسي منطلقا أساسيا في تناول إشكالية التنوير والتحديث في الواقع العربي ، في الوقت الذى تبدو فيه العلاقة بين الدين والعلم من المنطلقات الجوهرية في تتبع حركة التنوير الغربي ، وهذا ما يدفعنا إلى القول بضرورة الفصل بين حركة التنوير الأوربي وحركة التحديث العربي .

وإذا كان هناك تأثيرات غربية تنويرية لا يمكن تجاهلها على العقل العربي ، فإن مثل هذه التأثيرات لا تنفي تباعد الظروف والملابسات التي أفرزت حركة التنوير أو التحديث في كل حضارة . وإذا كنا في موضع سابق لاحظنا تعدد حركات التنوير في الحضارة الغربية ، فلنا أن نتسائل أى نموذج للتنوير والحداثة يمكن الاهتداء به ، وبداية نقول أنه لا يوجد نموذج في الفكر الانساني يمكن الالتزام به دون غيره .

ولا يمكن أن تكون هناك صيغة واحدة ثابتة للتنوير لا تتغير بتغير العصور والشعوب ، بل أن التنوير لا يمكن أن يتحول إلى دوجما أو كيان بعيد كل البعد عن المرونة ومتطلبات الواقع المعاش ، ومن ثم فإن التنوير لا يستورد كما تستورد الأجهزة العلمية والابتكارات التكنولوجية بل أنه يخضع لعملية معقدة من التفاعل والمعايشة والصراع

والتمثل والابداع . فالتنوير لا يفرض من الخارج على نحو قسرى كما أنه لا ينقل من مجتمع إلى آخر كما تنقل بقية السلع والخدمات ، وهو لا يكتسب معناه أو دلالته بمعزل عن طبيعة كل شعب وكل عصر ، ولو أدركنا التنوير على هذ النحو كنا قد حررنا معناه من الارتباط بحضارة معينة أو شعب معين ، فلكل الحق فى التنوير بالصورة التى يراها أكثر توافقا معه عن غيرها من الصور .

فإذا كان القرن الثامن عشر وهو عصر التنوير قد جسد صورة الصراع بين الكنيسة وبين الفلسفة فلا أعتقد أنه بالنسبة للواقع العربى كان الدين عائقاً من الوصول إلى نور المعرفة والحرية ، ومن ثم نخيء كل الخطأ متى إلتزمنا بصيغة واحدة للتنوير لا تختلف باختلاف الشعوب والعصور وإذا وضعنا فى اعتبارنا أن فلسفة التنوير لم تخل من وجود العديد ممن وجهوا إليها سهام النقد ، بل كان من نقادها من إنتمى الى عصر التنوير . لو وضعنا ذلك فى اعتبارنا فإننا نكون بالتالى قد أدركنا أن التنوير فى ذاته لا يكون تنويرا حقيقيا متى تحوول إلى صيغة مقدسة ثابتة لا تقبل النقد .

والحق أن فلسفةالتنوير تعرضت للعديد من الانتقادات ، نذكر منها على سبيل المثال نقد هيجل ، فقد كان أنصار الثورة الفرنسية يقولون أنها تمثل تحرير العقل من أوهام الاستبداد وتعنى بانتصار الانسانية جمعاء لكن التجربة أكدت بعد سنوات قليلة أن الدعوة باطلة ، إذا كان على الثوريين أن يحرروا العقل بقوة السلاح ويلجأوا إلى ارهاب فاق تعسف الاستبداد التقليدى كما إضطروا إلى استغلال البلاد التى احتلوها ليمولوا حروبهم التوسعية . وبذلك انقلب حكم العقل على ارهاب فى الداخل واستغلال فى الخارج . ومن هنا فان فلاسفة ألمانيا الكبار من فخته إلى هيجل عاشوا هذه التطورات . صفقوا لإندلاع الثورة وإعلان حقوق الانسان ثم عارضوا الارهاب وحروب نابليون التوسعية . ومن ثم ذهب هيجل إلى القول بأن دعوة فلسفة التنوير العقل وإن كانت

صروريه . لكن العقل فى مفهومها كان مجردا اما إذا طبق على الواقـع فانـه يعطـى الدليـل الفورى على عجزه لأن المجرد لا يعطى مقياس للتعامل مع الواقع وهكذا ينشا الارهـاب فالارهاب هو ارتطام العقل المجرد بـالواقع المحسـوس . ومـن ثـم بـدت طموحـات وأفكـار عصر التنوير مجردة فى طبيعتهـا وصميمهـا ، وبـدلاً مـن إكتشـاف العقلانيـة الكامنـة فـى العملية التاريخية إتجه فلاسفة التنوير إلى وضع نظام عقلى مثالى بديلاً للعالم الواقعى . وكما يقول هيبولت فان هيجل الذى تأثر بحركة التنوير فى أعوام توبيجين أخذ بعد ذلـك ينظـر إلى فلسفة الذهن والعقل على أنها فلسفة جامدة ومجردة إلى حد لا يسـمح لها أبداً بتوجيـه العمل الانسانى (٣١) .

كانت حركة التنوير فى ظل هيجل الخطوة الثانية فـى تحريـر العقـل التـى أعقبـت حركة الاصلاح الدينى ، وقد يشبه لوثر سقاط لأنه حقق مثلـه انطـواء الـروح علـى ذاتـه واستطاع أن يفصل إلى حد ما بين حقيقة الدين فى الخارج والداخـل . وكـان لوثـر يقـول على الدين أن يبنى معابده فى قلوب الأفراد . أما حركة التنوير فقـد كشـفت عـن مملكـة الخطأ وعالم الظلمات . أما الخطأ فقد تمثل عند الشعب فى ضعـف التفكير وعـدم القـدرة على التأمل والانطواء وتمثل أيضـا فـى طبقـة الأكـليروس ورغبتهـا فـي خـداع الشـعب . واستطاعت حركة التنوير أن تكشف عن منطق الخطأ الذى أفسد الانسانيةطوال السنين . وظن الفلاسفة أن الكشف عن هذا المنطلق سوف يؤدى حتما إلى تحرير الانسـان . ولكـن فلسفة التنوير لم تستطع أن تضع نهاية لهذا الخطأ ، فلم تؤثر في الاكليروس وإن كانت قد أثرت فى الشعب (٣٢) .

لقد أخطأت فلسفة التنويـر حـين ظنـت أن الايمـان والعقـل يتعارضـان فهمـا فـى الحقيقة وجهان لنفس الحقيقة ، لذلك فان نقد التنويـر لم يلـغ الايمـان مـن القلـوب ، و إن كان قد ألغى مضمون الايمان ، فبقت صورة الايمان فارغة بـلا مضمـون فانتصـار العقـل

فى حركة التنوير كان انتصاراً ضعيفاً جزئياً ، لقد كان الايمان فى نظر العقل خرافة ، ولكنه بقى برغم التنوير ضميراً متطلعاً الى ا لله . وكان التنوير بهجومه على الايمان فانه أوجد عقيدة بديلة تتمثل فى عقيدة الايمان بالعقل المجرد .

ولاشك أن نقد هيجل لعصر التنوير قد اعتمد بالدرجة الأولى على مفهومه للتاريخ ، وهو مفهوم يختلف عما كان يفهمه من هذه الكلمة فلاسفة القرن الثامن عشر ، فلم يكن التاريخ عنده يعنى الماضى الموروث ، بل كان يعنى منطق الأحداث ومحركها الباطنى أو المجال الذى تتبلور فيه الحقيقة المطلقة . ومع نظرة هيجل لعصر التنوير باعتباره قد ارتبط بالنظرة العقلية المجردة للأشياء ، فإننا نرى أرنست كاسيرر يعارض هذه النظرة فيقول إنه إذا كانت قد جرت العادة على وصف روح القرن الثامن عشر بأنها روح مستغرقة فى النظريات مما يعنى ذلك من ابتعاد عن المشكلات العقلية للحياة العملية والاجتماعية والسياسية ، فان مثل هذه النظرية بعيدة كل البعد عن تصور مفكرى عصر التنوير بل ما كان من المستبعد أن يرضى هؤلاءالمفكرون عن المبدأ الذى صاغه كانط فيما بعد وأكد فيه أولوية العقل العملى ، فهم لم يسمحوا بوجود أى حد فاصل بين العقل النظرى والعقل العملى ، لم يفصلوا التأمل عن الحياة . وربما لم يتحقق قبل عصر التنوير ما تحقق فى هذا العصر من توافق بين الناحية النظرية والناحية العملية ، بين الفكر والحياة . ومن ثم تحولت كل الأفكار والنظريات المجردة إلى أفعال ودوافع . كما خضعت كل الأفعال لمبادئ عامة يتم الحكم عليها وفقاً لمعايير نظرية (٣٣) ويعزو كاسيرر تغير الحكم على عصر التنوير لدى الرومانسيين وهجومهم عليه إلى المتغيرات السياسية التى حدثت على خريطة القارة الأوربية بانتهاء الثورة الفرنسية ، وإن كانت هذه المتغيرات فى رأيه كافية لتصدع أفكار عصر التنوير لدى الرومانسيين ، ومن ثم فلابد من البحث عن أسباب أعمق لمثل هذا التحول . فلم يتركز اهتمام الرومانسيين الألمان الذين بدأوا هذا

الصراع ، والذين كانوا أول مـن نـادى بـالحرب ضـد فلسـفة التنوير ، علـى المشـكلات السياسية بصفة أساسية فهم كانوا يعيشون فى عالم الـروح ، عـالم الشـعر والفـن أكـثر مما يعيشون فى عالم الوقائع السياسية . ولا يعنى هذا أن الرومانسية قد اقتصرت فى فلسـفتها على الطبيعة والفن والتاريخ . بل لقد كان لها فلسفة سياسية أيضاً وإن لم تتبلور فى صورة نظرية واضحة محددة المعالم . هناك نقتطان لهما أهمية حيوية فـى الصـراع بـين الرومانسية والتنوير . أولهما الاهتمام الجديد بالتاريخ والنقطة الثانية هى النظرة الجديدة إلى الأسطورة (٣٤) . ومن ثم أصبح القـول بأن عصـر التنويـر عصـر لا تـاريخى شـعارا لكـل الكتـاب الرومانسيين . والأمر عند كاسيرر عكس ذلك تماما ، ففلاسفة التنويـر فـى رأيـه أول مـن قدم منهجاً علمياً جديداً لدراسة التاريخ ، ومع ذلك فإنه يوجد إختلاف واضح بين نظـرة القرن الثامن عشر إلى التاريخ ونظرة القرن التاسع عشر . فالرومانسيون اهتمـوا بالمـاضى لذاته ، ولم يكن الماضى عندهم مجرد وقائع ، بل كان مثلاً من أسمـى المثـل . وهـذه النظـرة المثالية والروحية إلى الماضى من أهم السمات المميزة للفكـر الرومانسـى فقـد اعتقـدوا أن كل شئ يصبح واضحاً مفهوماً ومشروعا بمجرد إكتشاف الأصل الذى بدأ منه أما فلاسفة التنويـر فـان اهتمـامهم بالتـاريخ كـان بهـدف مستقبل للبشـرية ، وظهـور نظـام سياسـى اجتماعى جديد (٣٥) . فإذا كان هذا هو الموقف بالنسبة للتاريخ عنـد كـل مـن فلاسـفة التنوير وأصحاب الرومانسية ، فإنه بالنسـبة للأسـطورة ، لاحـظ كاسـيرر أن الرومانسـية قدمت نظرة جديدة إلى الأسطورة من منطلق الرغبة العميقة فى الارتداد إلى ينابيع الشـعر . وبعد أن كانت الأسطورة فى نظر كل مفكرى عصـر التنويـر شـيئاً همجيـاً ، ومجموعـة غريبـة مشوشـة مـن الأفكـار والخرافـات أصبحـت الأسـطورة عنـــد أصحــاب الأمزجـة الرومانسـية موضوعـاً جديـراً بـالتقدير والاحـترام ، بـل أصبحـت دعامـة الحضـــارة الانسانية (٣٦) .

وهكذا نجد إذا كان هيجل قد انتقد عصر التنوير لطابع العقلانى المجرد ، فان كاسيرر بدوره رد على هذا الهجوم ، كما أكد توافق الفكر والعمل فى فكر التنوير .

وإذا كان هيجل قد بحث عن روح عصر التنوير فى الفلسفة فان ماركس بدوره اتجه الى تناول عصر التنوير فى علاقته بعلاقات الانتاج السائدة به ، ومن ثم انتهى إلى نقد الطابع الأيديولوجى للفكر الألمانى لعصر التنوير . فقد إكتسبت عقلانية فلسفة التنوير فى ألمانيا صورة الحقيقة المطلقة ، لكن مضمونها كان مصلحة الطبقة الوسطى وحدها ، ولم تكن تلك الطبقة واعية بحدود مضمون الفلسفة الذى انتشر على يديها وأدى إلى نشأة الفلسفة الاشتراكية ، ومن ثم بدا الفكر الألمانى أيديولوجيا خالصا ، فمن الناحية القومية اقتصر الفكر الألمانى على رؤية ألمانيا وحدها ولم ير فى المجتمعات الأخرى مجتمعاً إنسانياً موحدا ، ومن ناحية الاجتماعية اعتبر فلسفة التنوير حقيقة مطلقة (٣٧) .

وإذا كان كل من هيجل وماركس قد توجه نقده لعصر التنوير فإننا نجد هيردر يوجه نقده بدوره إلى التاريخ العقلانى الذى دأبت فلسفة التنوير على تدوينه والذى حكمت على الحقب السالفة من وجهة نظرها هى ، ومن هنا كانت مطالبته بأن ينتقل المؤرخ بذهنه إلى وسط الثقافة التى يدرسها عوض أن يترجم كلام تلك الثقافة إلى منطقة زمانه كما فعل أغلب كتاب عصر التنوير ومن هنا كانت ثورة هيردر أسبق من ثورة هيجل على العقل المجرد الذى اعتمده عصر التنوير واتخذته الثورة الفرنسية رمزاً لها . انتقل هيردر من العقل المجرد إلى التاريخ ، ومن هذا المنطلق كان موقفه من عصر التنوير باسطورته العقلية المجردة ولا شك أن علاقة هيردر بعصر التنوير تبدو علاقة فريدة لها خصوصيتها ، فلست بمستطاع أن تفصل هيردر عن فلسفة التنوير كلية ، لكنك من ناحية أخرى لا يمكنك أن تدعى أن هيردر مجرد صدى تلقائى لعصره ، ولعل أبرز ما يتميز به هيردر هو قدرته على تجاوز رؤى عصره التى تحددت فى الاعلاء من سلطة العقل إلى

تقديم نظرة جديدة للتاريخ والحضارة الانسانية . ومن ثـم فـان عليـك أن تفـترض مسـافة بينه وبين عصر التنوير إلى الدرجة التى تتيح تباعده عنه بقدر ارتباطـه بـه ولأنـه اتخـذ مـن التاريخ والحضارة منطلقـاً اساسـيا لدراسـته ، فإنـه كـان فـى موقـف أتـاح لـه أن يتجنـب امتصاص عصر التنوير كلية له . والحـق أننـا إذا اعتبرنـا هـيردر مجـرد نتـاج سـلبى لعصـر التنوير ولسانا معبرا عنه لما تسنى لنا نتعرف أو نبرر تدعيمه للإيمـان فـى مواجهـة العقـل ، والتجربة الشعورية فى مواجهة التجريـد وفكـرة القوميـة فـى مواجهـة العالميـة ، كمـا لـو اعتبرناه تنويريا خالصاً لما بررنا هجومه العنيف على النزعة الماديـة التـى وجـدت أرضيتهـا على نحو ما فى عصر التنوير .

من هذا المنطلق اتخذ موقف هيردر مـن عصـر التنويـر موضوعـاً لدراسـتنا بهـدف إلقاء الضوء على موقف المفكر من عصره . فهل الانتماء إلى العصر وفلسفته يوجب علـى المفكر أن يكون ترديد له ؟ ومن ثم فأننا بدراستنا لهيردر نقدم نموذجاً فكريا وإجابـة علـى افتراض افترضناه وهو أن التنوير لا يكون تنوير متى كان ترديدا ، فاذا كان هذا هو الحال بالنسبة لما يمكن أن نستنبطه من دراستنا لهيردر فما بال الحال بالنسبة لمن يعتقد أن التنويـر فى عالمنا العربى يتطلب أن يكون تنويرا مماثلا فى نشأته وصيغته ونواميسه للتنوير الغربى؟

٤- ولعل ما يمكن أن يقال عن هيردر أنه مع تقديره لعصره ورفضه الانسلاخ منه كليـة ، لكنه من ناحية أخرى اتخذ موقفا ايجابيـا فـى مواجهتـه بمقتضـاه لم ينظـر الى حقـائق عصـره بمنظور الحقيقة المطلقة التى ليس بمقدور أحد تجاوزها لإسـتنادها لسـلطة العقـل وحـده بـل نظر الى ما انتهى إليه عصره من حقائق باعتبارها ليست نهائيـة أو اسـطورية مقدسـة ، بـل باعتبارها قابلة للتعقيب والنقد . ومن هنا كانت نزعته التنويرية - بمعنى أن - أكثر قـدره على إدراك الكعنى الحقيقى للتنوير من فلاسفة التنوير أنفسهم ، وإذا كان كـانط قـد نقـد

العقل الخالص واكتشف قدراته وإمكانياته المعرفية . فان هيردر بدوره قد نقد عصره ونقد فلسفة عصره ونعنى بها فلسفة التنوير

وربما يقال عن هيردر أنه لم يقدم لنا نسقا فلسفيا محدد المعالمو الأبعاد ، ولعل هـذا ما دفعه إلى أن يصف مؤلف الهام " الأفكار " ideen بأنهاشبه بأحجار البناء التى يمكـن أن تنجزها العصور فحسب ، كما أنه لم يخطط له بصورة دقيقة على نحو ما ذكره كانط نقلا عن هيردر فى مقابلة جرت بينهم . وربما كان صحيحاً ، فأفكار هيردر متناثرة هنا وهنـاك ، فقد يصعب إيجاد نسق واحد يجمع ينها . ثم أن اهتماماتـه العريضـةو المتشـعبة مـن علـم نفس إلى تاريخ وعلم جمال ودراسات فى اللغـة والديـن والسياسـة والاجتمـاع والحضـارة تجعل من الصعوبة بمكان اكتشاف مثل هذا النسق ، ومع هذا فربما كان النسق الذى يجمع أفكار هيردر والموافق لدراستها هو موقفه من عصر التنوير ، وفى ضوء هذا الموقف يمكننـا التعرف على العديد من نظراته المتمـيزه كمـا يمكننـا أيضـا أن نـدرك التواصـل بـين عصـر التنوير والحركة الرومانتيكية . والحق أنه لا يمكن الادعاء بان هناك توقف فـى الاسـتمرار بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، أى بين التنوير والرومانتيكية بل هناك فقـط اتجـاه تقدمي يؤدى من ليبتنز وشافتسبرى إلى هيردر ومنه إلى رانكه .

ومن هنا نجد أفكار هيردر فى العديد من مجالات الحضارة الانسانية متضـمنه هـذا النسق المفترض ، وبصفة خاصة إذا ما اتجهنا الى تصوره عـن الشـخصية الانسـانية والعقـل الانسانى أو نظريته فى اللغة أو موقفه مـن الفنـون والشـعر أو رؤيتـه للتـاريخ والتقـدم .. أمكن لنا أن نتبين ارتباطه بالتنوير وتجاوزه إياه من ناحية أخرى .

ففى مجال علم النفس كانت معارضته لعلم نفـس الملكـات Faculty Psychology الذى تحققت له الصدارة فى الدراسات السيكولوجية علي أيدى أصحاب النزعـة العقليـة

أمثال كريستيان فولف Christian wolf في القرن الثامن عشر . وبمقتضاه اتجهت الدراسة إلى معالجة ملكات المعرفة الانسانية باعتبارها مستقلة بعضها عن بعض ، وبدا العقل الانساني وكأنه قد انقسم إلى عدد من الأقسام كل منها يختص بمجال معين نطلق عليه أسماء متنوعة كالتفكير والارادة والرغبة وهو ما عارضه هيردر مؤكداً رفضه لمثل هذا التحليل التجريدي الذي يتنافى مع وحدة الشخصية الانسانية وما تتطلبه هذه الوحدة من ضرورة النظر إلى الاستدلال والادراك والارادة والشعور وسائر أبعاد الوجود الانساني باعتبارها شيئا واحدا أو فعاليات أو صفات للوجود الانساني كشخصية موحدة . ومن ناحية أخرى عارض هيردر كل ثنائية مفترضة بين العقل من ناحية والبدن من ناحية أخرى مؤكداً وحدتهما منذ البداية .

وإذا كان هيردر بدا وكأنه يشكل إرهاصاً للمدرسة السلوكية الحديثة والنظريات العلمية في علم النفس فأنه من ناحية أخرى لم يستطع أن يتحرر كلية من بعض التصورات الميتافيزيقية ، ومن ثم لعب تصور القوة Kraft دورا رئيسيا في فكره . ولم يعتقد هيردر أنه بمقدوره تفسير القوة تفسيرا عقليا خالصا ومع ذلك افترض وجود ما يشبه القوة الفطرية أو الطاقة كامنة في تفسيرنا لأى وجود . وبالتالي فأنها تتجسد في كل بعد من أبعاد السلوك والحياة الانسانية .

وهى تقدم وحدة ديناميه لمختلف الوسائل التى بواسطتها يعمل البشر ويعبرون بها عن أنفسهم ومن ناحية أخرى تتجلى القوة أو الطاقة فى العالم اللاإنسانى أو المجال الطبيعى للظواهر. وبذلك تكشفت العلاقة العميقة التى تربط بين فكر هيردر من ناحية، وأصحاب الفلسفة الحيوية فى القرن التاسع عشر أمثال شوبنهور وبرجسون من ناحية أخرى.

وفي مجال اللغة ارتبطت نظريته فى طبيعتها بنقده لعلم نفس الملكات ومعارضته للتصور السائد من العقل الإنسانى، فإذا كان هيردر قد رفض الفصل بين قوة التفكير الإنساني وبقية القدرات والملكات، فإنه من ناحية أخرى لم يفصل بين اللغة والتفكير، بل أعتبرهما شيئا واحدا، كما أن مناقشته للغة لم تنفصل بدورها عن الأطار التاريخى والحضارى المرتبط بها لكنه من ناحية أخرى أكد مصدرها الإنسانى الخالص وفي مجال الفن أكد بالمثل على أهمية البعد التاريخى والحضارى فى تناول القضايا الجمالية والفنية، ومن ثم كان نقده لفكرة وجود ملكة فطرية للذوق مثل بقية الملكات العقلية تظل ثابتة من عصر الى عصر. وبالتالى رفض الاعتقاد المصاحب لها بوجود معايير ثابتة للجمال يتفق عليها البشر فى كل العصور. ومن هنا كان اعتراضه على آراء رايدل F. Riedel فى نظريته عن الفنون والعلوم لتجاهله العوامل البيئية والنفسية التى تؤثر على ابداع الفن وتذوقه(٧).

وإذا كانت اسهامات هيردر فى علم النفس واللغة والفنون تبدو واضحة للجميع، فإن اسهاماته في فلسفة التاريخ والحضارة تشكل الأساس الذى أنطلق منه فكره، وما أكثر الآراء التى قدمها في هذا المجال، وربما كان رفضه للفكرة السائدة فى عصر التنوير والتى تذهب الى وجود معايير أو قوانين ثابتة يمكن أن تكون صالحة لجميع العصور ولكل البشر من أبرز هذه الأفكار، يضاف الى هذا دفاعه عن فكرة التطور والتقدم الإنسانى، مؤكدا بذلك ومشاركته فى توطيد دعائم النزعة الإنسانية الجديدة التى سادت القرن الثامن عشر، وإذا كانت

النزعة الإنسانية فى عصر النهضة لم تكن أكثر من مجرد حركة مدرسية ترى ضرورة الرجوع الى الماضى والعمل على بعثه مرة أخرى، فإن النزعة الإنسانية الجديدة فى القرن الثامن عشر مع تقديرها العميق للماضى لكنها من ناحية أخرى كانت أكثر تقديرا وأهتماما بالمستقبل(٨)، والى المستقبل كانت نظرة هيردر رغم اهتماماته بتتبع مسيرة الحضارات فى الماضي، ورغم كل مشاعر الحنين والتعاطف تجاه ماهو مغاير لحضارته، ورغم موقفه من عصره واتخاذه أحيانا موقف الشاهد منه، رغم كل هذا، فقد كان هيردر فى نهاية المطاف ربيب عصر التنوير.

٥ - . ولد هيردر فى سنة ١٧٤٤ أى بعد عشرين سنة من ميلاد الفيلسوف كانط. وتوفى فى سنة ١٨٠٣. وكان أبواه فقيرين من عائلة متواضعة، لكنه تمكن بالرغم من ذلك من أن يلتحق بالجامعة فى كونيكسبرج سنة ١٧٦٢. وكان اهتمامه فى البداية بدراسة الطب، لكنه سرعان ماتحول بعد ذلك الى دراسة الفلسفة والدين، حيث تتلمذ على كانط لمدة عامين ووجد منه تشجيعا متميزا، بل أحيانا كان يطلب منه كانط أن يقرأ بعض مخطوطاته كما دفعه الى التعرف علي كتابات مونتسكيو وهيوم وروسو. وفى خلال مرحلة التكوين تأثر بدرجة كبيرة بأفكار هامان Hamman وسرعان ما أصبح صديق عمره، كما تأثر هامان بدوره بفكر هيردر ونظرا لظروفه المادية القاسية فإنه لم يتمكن من أن يستكمل دراسته بجامعة كونيكسبرج. ومن ثم اضطر الى تركها سنة ١٧٦٤. واتجه الى ريجا Riga وهناك عين واعظا دينيا ١٧٦٥ ونجح في عمله الى حد كبير، كما كتب أول مؤلفاته «مقتطفات عن الأدب الالمانى الحديث عام ١٧٦٧. ثم كان كتابه الثانى «غابات نقدية» في عام ١٧٦٩. استقال هيردر بعد ذلك من وظيفته، وقام برحلة قصيرة الى هولنده وفرنسا وانجلترا لدراسة نظم التربية. ولاشك أن رحلته الى فرنسا كان لها تأثير عميق على وجدانه، ففيها تعرف على العديد من أقطاب الفكر الفرنسى، وفيها أيضا كان تفكيره فى الاتجاه الى

فلسفة التاريخ. استقر به المقام بعد ذلك فى مدينة ستراسبورج حيث التقى بشاعر المانيا الكبير جوته، ونشأت صداقة عميقة بينهما كان لها صداها على كتاباتهما. وفي عام ١٧٧٢ حصل على جائزة الاكاديمية الملكية في برلين عن رسالته فى «أصل اللغة» وبعد ذلك بعامين كان مؤلفه «فلسفة أخرى للتاريخ» الذى ظهر في عام ١٧٧٦. وفى نفس العام وبمساعدة جوته عين واعظا دينيا فى بلاط فيمار ورئيسا لقساوستها. ومن خلال موقعه تولى الأشراف على التعليم والمدارس ومساعدة الفقراء، ورغم الضائقة المالية التى كان يعانى منها لتلبية احتياجات اسرته، لكنه استمر في دراسته وكتاباته. ففى عام ١٧٧٤ اصدر مؤلفه عن «المعرفة والاحساس للنفس الإنسانية». وفي السنوات من سنة ١٧٨٤ الى سنة الى سنة ١٧٩١ أتم مؤلفه الشهير «أفكار لفلسفة تاريخ الجنس البشرى» فى أربعة اجزاء ومن سنة ١٧٩٣ الى سنة ١٧٩٨ أصدر عدة مؤلفات وهى «رسائل فى تقدم الإنسانية» فى عشرة أجزاء، وكتابات مسيحية فى خمسة اجزاء. وفى خلال السنوات الأخيرة من حياته كتب كتابين تناول فيهما الفلسفة النقدية عند كانط بالهجوم والتعقيب ففى كتابه الأول تعرض لنظريةالمعرفة عند كانط على نحو مابدت عليه فى كتاب «نقد العقل الخالص، وفي كتابه الثانى قدم دراسة نقدية للنظريات الجمالية التى تضمنها كتاب نقد ملكة الحكم. والحق أن هيردر رغم تقديره العميق لكانط وتلمذته على يديه، لكنه من ناحية أخرى لم يستطع أن يتبنى افكاره بصورة مطلقة، وعلى سبيل المثال رفض اعتبار القضايا الرياضية قضايا أولية تأليفية كما ذهب كانط واعتبرها قضايا تحليلية فى المقام الأول، كما تناول بعض الصعوبات الناشئة من التصور الكانطى لكل من المكان والزمان باعتبارهما صورتين للحدس، وقدم تعليقات حادة على نزعة كانط التجريدية فى وصف عمليات العقل البشري. كما إن رد فعله بالنسبة لنظرية كانط فى التاريخ هو اتهامها كنظرية قبلية، وكمثل للميتافيزيقا بمعنى الكلمة[٩]. رغم أهمية هيردر فى الفكر الفلسفى الحديث والمعاصر. لكنه لم ينل مايستحقه من دراسات بالمقارنة بغيره من

ـكرين والفلاسفة، وربما قيل فى تفسير دلك ان افكار هيردر لم تخضع لنسق فلسفي دقيق، كما أن مؤلفاته حافلة بالنقائض[1]. هدا بالإضافة الى أن تطور فكره جاء متسما بالتفكك والأضطراب الي حد كبير وربما قيل أيضا أن وجود هيردر فى عصر التنوير وهو العصر الذى ارتبط بوجود فلاسفة عظام على رأسهم كانط قد جنى عليه بعض الشئ، خصوصا إذا وضعنا في اعتبارنا تذبذب رؤى هيردر بين عصر التنوير من ناحية والعصر الرومانتيكى من ناحية أخرى، وبالتالى فإن تقديم صورة صادقة لفلاسفة عصر التنوير قد تدفعنا الى وضع هيردر فى نهاية القائمة، كما أن تقديم صورة صادقة للحركة الرومانتيكية تدفعنا الى الاهتمام بهيردر باعتباره مجرد ممهد لها ومبشر بها، لكنها لاتدفعنا الى اعتبار هيردر رومانتيكيا قلبا وقالبا، فهو بفكره كان من دعاة التنوير فى المقام الأول، وإذا اعتبرناه شاهدا على عصره بتناقضاته وايجابياته فإننا عادة نفترض ان كل فيلسوف هو بمعنى ماشاهد على عصره لكن الشهادة على العصر وحدها لاتجعل من الفيلسوف فيلسوفا، وإلا لكان السياسى والفنان ورجل الدين والمصلح الاجتماعى والمثقف بل ورجل الشارع فلاسفة بالمعنى الدقيق المتعارف عليه، وإن كان هذا لايعنى بطبيعة الحال قطع كل صلة بينهم وبين عالم الفلسفة. وبما قيل ايضا فى ضآلة الدراسات التى كتبت عن هيردر أن اهتمامه بفلسفة التاريخ وفلسفة الحضارة، أي اهتمامه بمجال من مجالات الدراسة الفلسفية يعد حديث نسبيا بالمقارنة بغيره من المجالات الأخرى، قد أدى بالتالى الى محدودية ماكتب عنه قياسا على ماكتب فى مجال فلسفة التاريخ والحضارة بصفة عامة، ولاشك أن الأفكار الي قدمها هيردر فى العديد من المجالات لم تعد تحظ بالاهتمام فى الدراسات المعاصرة، ففى مجال اللغة تضاءل الاهتمام بالبحث فى أصول اللغة أو النشأة التاريخية لها واتجه اصحاب المدرسة البنيوية الى دراسة اللغة دراسة علمية بعيدا عن التساؤلات المرتبطة بأصلها ونشأتها، وفى مجال الفكر السياسى لم تعد الأفكار التي طرحها موضع اهتمام علماء السياسة فى القرنين التاسع عشر والعشرين. بل أن نظريته فى التاريخ لم تنل ماتستحقه من

أهتمام. وكما ذكر كاسيرر فقد خص كتاب فيتر Fueter المشهور الذى يناقش الكتابة التاريخية منذ بدء ظهور الكتابات الإنسانية «هيردر» بقسط ضيئل من العناية، فلم يتعد نصيبه أكثر من أربع صفحات، بينما أفاض الكتاب فى الكلام عن آخرين(١١)

٦ - وربما كانت اشكالية نظرية هيردر فيما تثيره من تساؤلات، وكما قال كولنجوود إن الأساس الجوهرى الذى ترتكز عليه نظريته كلها، هو أن الفوارق بين الأوضاع الاجتماعية والسياسية للأجناس المختلفة، ليست مشتقة من التجارب التاريخية لكل جنس على حدة، وإنما تستند إلى الخصائص السيكولوجية المتوارثة فى التكوين وهو اعتبار يقضى على أية محاولة تستهدف فهم حقيقة التاريخ وتفصيل ذلك أن الفوارق بين الثقافات المختلفة، وهى التى يمكن أن تفسر استنادا الى هذه الأسس، ليست من قبيل الفوراق التاريخية التى نراها على سبيل المثال فى الفوارق بين ثقافة النهضة وثقافة العصور الوسطى، وإنما هى فوارق غير تاريخية كالفوارق التى توجد بين مجتمع من النحل ومجتمع من النمل، ولقد سرى التقسيم الى الطبيعة الإنسانية، ولكنها لم تزل هى الطبيعة الإنسانية. هى الطبيعة وليست بالعقل، ومعنى هذا في مصطلحات السياسة العملية، هو أن المهمة التى تتعلق بخلق أو تحسين ناقه، من نوع المهمة التى تتعلق بخلق أو تحسين سلالة الحيوانات المستأنسة، ومتي قبلت نظرية هيردر، لم يعد مفر من إقرار قوانين الزواج النازية. وإذن تكون المشكلة التى خلقها هيردر لمن جاء بعده، هى المشكلة الخاصة بتباين حقيقة الفرق بين الطبيعة والانسان(١٢) ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل وجدنا بعض المحاولات تنتقض من أصالة هيردر، وتعد أفكاره فى مجملها محصلة العديد من المفكرين والفلاسفة الذين سبقوه، وعلى سبيل المثال نجد إيشيا برلين Isaiah Berlin يحدد لنا أهم الأفكار التى يدين بها الى غيره من مفكرى وفلاسفة العالم الغربى على النحو التالى:

١ ـ فرضية هيردر القائلة بإن موضوع العلوم التاريخية يتمثل فى حياة الجماعات وليس فى حكام الافراد من رجال دولة وجنود وملوك ليست جديدة كلية، بل سبق أن قال بها هيوم ومونتسكيو وڤيكو.

٢ ـ فكرة ارجاع تنوع الحضارات الى عوامل جغرافية وفيزيائية أصبحت شائعة منذ قال بها مونتسكيو، بل قال بها أيضا القديس ايفرموند Saint Evermond.

٣ ـ رفض التكير الحضارى، أو الحكم على المجتمعات القديمة فى ضوء القيم الحديثة ليس موقفا جديدا أقتصر على هيردر وحده، بل يمكننا اكتشافه عند لسنج أيضا، كما يتبدى نفس الموقف عند فولتير فى تهكمه على التفكير الأوربى فى تعاليه على الحضارات البعيدة عنه كالحضارة الصينية على سبيل المثال. فقد امتدح فولتير الحضارة المصرية القديمة، كما أشاد فنكلمان بالحضارة اليونانية، واستحوذت العصور الوسطى المسيحية على تقدير العديد من المفكرين

٤ ـ فكرة روح الأمة أو روح الشعب فكرة أساسية عند كل من فيكو ومونتسكيو وموسر وهامان وزيريمان وغيرهم.

٥ ـ القول بإختلاف المثل والقيم بين الحضارات، واختلاف دلالة السعادة بينها، ليس بالقول الجديد، وهو يبدو واضحا عند أدم فيرجسون Adam Ferguson فى رسالته عن «تاريخ المجتمع المدنى».

٦ ـ تفسير الوقائع التاريخية فى ضوء مصطلحات طبيعية بيولوجية أو جيو فيزيائية أصبح متعارفا عليه عند اتباع لوك وهلفتيوس والموسوعين.

٧ ـ الفكرة القديمة بوجود قوة كونية للطبيعة تتجسد فى عدة مراكز دنيامية اكتسبت دلالتها بصفة واضحة عند ليبنتز واتباعه وبالتالى فلم يكن هيردر متفردا فى القول بها

٨ ـ التوازنات بين الشعوب البدائية القديمة المنفصلة بعضها عن بعض مكانيا وزمانيا وبين الهنود الحمر والقبائل الجرمانية أتخذت دلالتها عند العديد

من المفكرين الذين سبقوا هيردر

٩ ـ الدفاع عن اللغة الوطنية وبصفة خاصة اللغة الالمانية يمكن تتبعه عبر مسار الفكر الالمانى.

١٠ ـ الانتصار لما هو عيني فى مقابل ماهو مجرد والتحول الى التجربة الحية المباشرة فى مواجهة عالم العموميات والمبادئ العامة والنظريات والتجريدات ليس بالجديد على الفكر الفلسفى، ويمكن ملاحظته على نحو خاص عند شافتسبرى وبيرك. كما أن التمرد علي الاعتقاد القائم بإمكانية اعادة تنظيم المعرفة والمجتمع وفقا للمبادئ العلمية والعقلية وحدها يمكن اكتشافه بوضوح فى فكر روسو[١٣]. وربما كان هذا وراء تسميته بروسو الألمان[١٤]

ورغم اشادة كاسيرر بفكر هيردر، وتناوله له فى العديد من كتاباته، لكنه عندما يقيمه فإنه لايتناول بالتقييم ماحققه بالفعل، وانما يتناول ماكان يزمع تحقيقه، فما انجزه بالفعل فى مجال التاريخ يتضاءل بجانب ماكان يتوق تحقيقه، وعلينا فى رأيه أن ندرك أن فضله الجوهرى يكمن فى طرافة مبتغاة وعظمته ولاشك أن تقييمنا المفكر أو الفيلسوف بما يطمح فى تحقيقه لا بما حققه بالفعل تبدو نظره بعيدة عن الموضوعية الى حد كبير ولو أتخذنا مثل هذه الرؤية منطلقا لنا فى الحكم على المفكرين والفلاسفة لما أمكن لنا أن ننتهى الى نظرة صحيحة بشأن مكانتهم الفعلية لا المكانة المأموله لهم.

٧ ـ وإذا كان هيردر لم نيل مايستحقه فى الفكر المعاصر من تقدير وإهتمام بإستثناء بعض الدراسات القليلة عنه، فإنه حقق بين معاصريه مكانة بارزة، وانصفه العديد من فلاسفة عصره فقد اشاد به كانط، بل أن كتاب الأفكار لهيردر هو الذى دفع كانط وحفزه إلى التفكير فى المشكلات التاريخية وتحت تأثيره كتب دراسته فى نوفمبر ١٧٨٤ تحت عنوان فكرة عن تاريخ العالم من وجهة النظر العالمية[١٥]. ورأى جوته فى كتابات هيردر نموذجا جديدا من التفكير فى التاريخ مما دفعه إلى أن يوجه رسالة إليه يشكره فيها على ماقدمه

من رؤى جديدة[١٦]. ولاشك أنه لايمكن تجاهل الدور الذى لعبته الرومانتيكية بصفة عامة وهيردر بصفة خاصة فى جعل التفكير التاريخى مثمرا إلى درجة عالية. ويعتبر ماتحقق فى هذا الشأن من أهم النتائج الفكرية التى حققها الرومانتيكية. وإذا كان هيجل قد قدم لنا فلسفة للتاريخ فانه يدين بدوره بدرجة كبيرة إلى هيردر، فقد جمع بين العاطفة وقوة الخيال اللتين أعجب بهما هيردر، والدقة العقلية التى طلبها كانط، ففى رأيه أن فلسفة كانط عبرت أصدق تعبير عن وجهة نظر الفهم العلمى، بينما أتخذت نظرية هيردر رد الفعل المعارض لهذه النظرة، والتى عبرت عن نفسها فى الفلسفات الرومانتيكية للشعور وقصد هيجل بفلسفته تركيب هذين العنصرين فى وجهة نظر العقل التأملى[١٧] واشاد جون ستيوارت مل بدوره بفضل هيردر فى الكتابة التاريخية واعتبره واحدا من كبار الكتاب والمفكرين[١٨] وأيا كانت أهمية اسهامات هيردر فى الفكر الفلسفى بصفة عامة والفكر التاريخى بصفة خاصة، فإنه مما لاشك فيه انه يمثل علامة بارزة فى مسيرة التنوير الأوروبى. وسواء اتفقنا مع أفكاره أو اختلفنا معها، وسواء حكمنا عليه وفقا للبصيرة التى أدعاها لاوفقا لما أنجزه بالفعل، فإن تأثيره على غيره من فلاسفة التاريخ والحضارة لايمكن تجاهله. فقد أثر فى رانكة أقوى تأثير، فقد تشبث رانكه تشبثا قويا بكلمات هيردر عندما كتب أن جميع الأجيال تتساوى فى مكانتها عند الله، وأن المؤرخ مطالب بأن يرى الاشياء بهذه الطريقة. ومن ثم فإن قيمة كل عصر لاتعتمد على ماقام بتحقيقه بل على وجوده وعلى ذاتيته[١٩] والحق أن ماذهب إليه هيردر من دفاع عميق عن مبدأى النسبية التاريخية والتعددية الحضارية كان له اعمق الأثر على الفكر التاريخى والحضارى عند كل من فيختته وفردريك شليجل وهيجل وجون ستيوارت مل وشبنجلر واليوت وتوينبى[٢٠] ولاشك أن كل فيلسوف أصيل هو بمعنى مامجرد حلقة فى سلسلة طويلة تشمل تاريخ الفكر الفلسفى كله، وإذا كانت كل حضارة لاتستطيع أن تعيش بمعزل عن غيرها، فإن كل فيلسوف بدوره لايستطيع أن يتنفس بعيدا عن التراث الفكرى الذى ينتمى إليه، فهو يتأثر عن

سبقه ويؤثر فيمن يليه، أيا كان اتجاه التأثير. وربما كان منيك Friedrich Meinecke موضوعيا إلى حد ما في دراسته لهيردر فهو لم يقدم لنا قائمة بأهم الأفكار المتضمنة رؤى هيردر والتى لايعود إليه أى فضل فى وجودها بل اكتفي بإن حدد لنا المصادر الأساسية التى شكلت منحاه الفكرى العام، وهى ثلاثة مصادر أساسية، يضاف إليها بعض المصادر الفرعية فالمصادر الأساسية تكمن فى عصر التنوير والحركة التقوية Pietism والأفلاطونية الجديدة(٢١) فقد تأثر هيردر بفلاسفة التنوير وعلى رأسهم مونتسكيو وهيوم وروسو فمن مونتسكيو تأثر بمنهجه فى جمع وتنظيم وتأمل التفاصيل المتعددة التى تؤدى فى النهاية إلى التعرف على طبيعة الموضوع وروحه العميقه، كما تأثر بمحاولته الوصول إلى إدراك أعمق وأشمل للعقل، وهو ما أطلق عليه تعبير ميتافيزيقا القوانين واختل هيوم جانبا كبيرا من فكر هيردر بفضل تحليله لعلاقة العلية، والتى أدت إلى اثارة الشكوك الميتافيزيقية حولها، وهو ماساعد هيردر في النظر إلى الارتباطات السببية بمنظور جديد، لايكتفى بالملاحظة العملية وحدها، وإنما يدخل فى إعتباره العمليات العقلية الداخلية. كما تركت كتابات هيوم فى التاريخ تأثيرا عميقا في نفسه، بل واعتبر هيوم أعظم مؤرخ صادفه بفضل كتابه «التاريخ الطبيعى للدين» (٢٢) وساهم روسو بدوره في تعميق رؤى هيردر بشأن الطبيعة الإنسانية. ومن خلاله توصل إلى أن الطبيعة الإنسانية ليست واحدة أو ثابته، كما توصل أيضا إلى أن الإنسان الطبيعى تحول إلى المدينة نتيجة لتطور عقلى معقد طويل المدى(٢٣).

وبفضل التقوية وهى حركة دينية نشأت في القرن ١٧ واتجهت إلي دراسة الكتاب المقدس والتأكيد علي الخبرة الدينية الشخصية كان تأثره بشخصية بارزة من دعاتها ونعنى به استاذه وصديقه هامان، فقد تأثر بنزعته الروحية العاطفية العميقة فى النظر إلى العالم، كما تأثر بالعديد من اقواله ومنها «الشعر هو اللغة الأولى للجنس البشرى، لماذا يلزم أن نكون مقلدين وفى استطاعتنا جميعا أن نكون مبدعين؟ وبفضل هامان أيضا وحد طريقة الصحيح في تفهم ماقدمه

القدماء من المفكرين والفلاسفة بإعتباره مغايرا لما قدم فى عصره. وهو مايرجع إلي اختلاف الظروف التاريخية بين عصر وآخر. كما لعبت نصائح هامان له فى دراسة الفلسفة فى ضوء الظلال المختلفة للعصور والعقول والأخيال والشعوب دورا كبيرا في منحاه الفكرى العام، وأن تجاوزه هيردر بإهتماماته الشمولية الكلية، وهو مايفسر ارتباط هيردر بعصر التنوير بصورة تفوق ارتباط هامان الذى اتخذ منه منذ البداية موقف العداء السافر[٢٤] اما بالنسبة للأفلاطونية الجديدة فقد تأثر بنظرتها إلى العالم والطبيعة كنظام متناغم من القوى الحية الخلاقة المنبثقة من الله.[٢٥]

وإلى جانب هذه المصادر الثلاثة كان تأثر هيردر بشكسبير عظيما إلى الدرجة التى دفعته لكتابة دراسة عنه في عام ١٧٧٣، ووجد في شعره رمزا على العالم التاريخى، بل وأداة لتفسير التاريخ، كما اكتشف أن كل عمل من أعماله يتضمن رؤية تاريخية تتيح لنا النظر إليه باعتباره عالما بأكمله[٢٦] يضاف إلى هذا تأثره بالممهدين للحركة الرومانتيكية من الكتاب الانجليز، وهو مادفعه إلى الإهتمام بالشعر البدائي والشعر الشعبى والعهد القديم ودراسة طبائع الاجناس المختلفة وخصائص العصور الوسطى.[٢٧]

ولاشك أن علاقة هيردر بكل فيلسوف أو مفكر تحتاج إلى دراسة مستقلة، كما أن محاور الإهتمام بفلسفته متنوعة ومتعددة، ومن ثم فإن دراستنا له قد انتقت بعض الجوانب التى نطمح فى أن تساعدنا فى توضيح بعض رؤاه

الفصـــل الأول

الإنسان عند هيردر ـ مدخل لدراسة الحضارة

الفصل الأول

الإنسان عند هيردر ـ مدخل لدراسة الحضارة

(١)

إذا كان هيردر قد قدم لنا فلسفة للغة وفلسفة للتاريخ وفلسفة للحضارة وفلسفة للسياسة... وإذا كانت فلسفة هيردر فى مجملها قد استوعبت العديد من مجالات الفعالية الإنسانية، فإننا نلاحظ بصفة عامة أن نقطة الانطلاق عنده هى الإنسان وحده، الإنسان الذي ينطق اللغة والإنسان الذي يصنع تاريخه والإنسان الذى يبدع حضارته والإنسان الذى يضع نظامه السياسى والإنسان الذى يتواصل ويتعامل مع غيره. والحق إن كل مجال من المجالات التى أمكن اليها اهتمام هيردر يرجعنا إلى الإنسان مرة أخرى، وفلسفة هيردر تقدم لنا دراسة لفعاليات أو ظواهر الوجود الانسانى.

وإذا انتقلنا من مستوى الأهتمام بفعاليات الوجود الإنسانى الى مستوى الآراء والأفكار التى طرحها بشأن كل فعالية، أو بعبارة أخرى انتقلنا إلى مستوى تنظيره لكل فعالية، تكون بالتالى قد انتقلنا إلى فلسفة هيردر كما تبدت فى فلسفته فى اللغة وفلسفته فى الأسطورة وفلسفته فى التاريخ وفلسفته فى الحضارة. وهنا نجد أن فلسفة هيردر فى اللغة تؤكد الدور الإنسانى فى خلقها وابداعها، فاللغة ظاهرة إنسانية لاتفسر أو تدرك بمعزل عن الإنسان، ولاينبغى ردها إلى أى مصدر سواء الأصل الإلهى أو الأصل الطبيعى، فإنسانية اللغة هى الفرضية الأساسية التى أنطلق منها فى دراسته للغة. والأسطورة عند هيردر بدورها وثيقة الصلة بالإنسان، وربما تختلف النزعة الأسطورية بين اليهود والعرب والأغريق والرومان، لكنها فى مجملها ترد إلى مصدر واحد صدرت عنه وهو نزعات وأهواء وميول طفولتنا البشرية. ففى

الأسطورة تتمثل الصور الأولى التي تشكلت عن طريق مخيلتنا وأحلام طفولتنا وذكريات شبابنا، وربما يتهكم البعض ويسخر من الأساطير القديمة لليونان، ومع هذا فإن كلا منا له أساطيره، وليس بمقدورنا أن نتجاهل ارتباطنا بالأسطورة بصورة أو بأخرى فى العديد من المظاهر والأشياء وليست الأسطورة عند هيردر فى نهاية المطاف غير ذلك السجل العظيم الذى يكشف لنا عن الطريقة المتميزة لكل شعب فى النظر إلى الطبيعة، كما أن الاسطورة من ناحية أخرى دلالة واضحة على مجموعة من المتغيرات المترابطة كالعوامل الاقتصادية والمناخية والخيال الخلاق للشعوب المختلفة[1].

وفلسفة هيردر فى التاريخ بدورها اعلاء للإنسان وأشادة به، بل أن ماقدمه فى فلسفة التاريخ هو أقرب مايكون إلى دراسة متكاملة عن الإنسان والإرتقاء بالبشرية. فنحن نجد هيردر يؤكد ايمانه بأن التقدم مستمر، وكل شعب يبنى فوق مابناه الشعب الآخر، وعلينا الا نعتمد على الحاضر فى حكمنا على العصور الغابرة، لأن علينا أن ننظر إليها نظرة نسبية للظروف الخاصة بهذه العصور[2]، ومن ناحية أخرى يذهب إلى القول بأن العالم قد صنع من أجل الإنسان والبشرية هى علته الغائية[3]. وفلسفة هيردر فى السياسة ترفض كل ديكتاتورية وتؤكد الديموقراطية فى أبعد صورها، بل لاتبدأ من مقولة الدولة ولكنها تبدأ من مقولة الأمة، باعتبار أن الأمم أسبق من الدول[4]. ومن ثم تتجه إلى المحافظة على العلاقات الطبيعية كالقرابة والزواج بديلا عن العلاقات السياسية المفتعلة.

وفلسفة هيردر فى الحضارة تأتى فى جملتها محصلة لكل الآراء التى قدمه وطرحها فى اللغة والتاريخ والسياسة والمجتمع. وهى تؤكد التفاعل العميق بين العوامل المعنوية والعوامل المادية الموضوعية فى قيام الحضارة والحق ان هيردر لم يميز أو يفرق بين المظاهر المادية والمظاهر اللامادية للفعالية الإنسانية، أو بين مايفعله وبين مايفكر فيه الإنسان. فالفن والتكنولوجيا والصناعة والتجارة

تدخل فى بناء الحضارة كالأفكار والمعتقدات والقيم والأساطير. والحضارة فى حملتها تنبع من الطبيعة الفيزيقية والروحية للإنسان[٥]. ومن هنا لم يتخذ من نظرة عصر التنوير إلي الحضارة باعتبارها مرتبطة بالناحية العقلية منطلقا له. وبذلك بدت نظرته إلى الحضارة أكثر شمولا واتساعا، كما بدت نظرة وثيقة الصلة بالطبيعة الإنسانية فى ضوء تكامل فعالياتها المختلفة.

(٢)

لاشك أن إهتمام هيردر بتناول العديد من الفعاليات الإنسانية علي نحو ماتظهر في اللغة والأسطورة والفن والتاريخ والسياسة والحضارة بصفة عامة، ثم توافق الآراء والأفكار التى طرحها بشأن هذه الفعاليات علي نحو إنما، إما يضعنا فى مواجهة تساؤل هام ومحوري مؤداه، ما هو حقيقة موقف هيردر من عقلانية عصر التنوير؟ والحق إن اشكالية هيردر تبدو فى أرتباطه بعصر التنوير من ناحية، وكونه من المبشرين بالحركة الرومانتيكية من ناحية أخرى.

كان هيردر في شبابه تلميذا لكانط، ومع هذا فالانتقال من مؤلفات كانط إلى مؤلفات هيردر يبدو وكأنه انتقال من عصر إلى عصر. وذلك على الرغم من ان القسم الأول من مؤلف هيردر الكبير «أفكار لتاريخ فلسفى للإنسان» قد ظهر قبل مؤلف كانط فكرة عن التاريخ الكلى من وجهة نظر عالمية بشهور قليلة. فكانط الذى ولد عام ١٧٢٤ كان ابن عصر التنوير ـ هادئا انتقادى الطبع، حذرا فى تأملاته، ويشك فى كل صور الغيبية، وقد تأثر تأثرا هينا فقط بالموجة العارمة للرومانتيكية، التى كان لها أثر عميق على الحياة العقلية الألمانية فى السنوات الأخيرة من القرن الثامن عشر. أما هيردر فقد ولد بعد كانط بعشرين سنة وكان نصيبه من الحساسية أكثر من نصيبه من المقدرة الذهنية الجافة. وقد جرى فى دمائه حب التأثير العاطفى والتأمل، ومن هنا نشأ

يؤدي التعارض بين ماهو تجريبي وماهو قبلي أو بين المضمون والصورة مع جميع النتائج التى استخلصها كانط عن قدرة العقل الإنسانى المعرفية بكتابه«نقد العقل الخالص».

وشعر بحكم الفطرة بالميل إلى الحدس، الذى وضع ثقته فيه، ولم يشعر بميل نحو التعقل البرهانى[٦]. ولعل ذلك يفسر امتداح وتقدير البعض له لأنه كان نصيرا للإيمان في مواجهة العقل والخيال التاريخي والشعرى فى مواجهة التطبيق الآلي للقواعد، والبصيرة فى مواجهة المنطق، والحياة فى مواجهة الموت. وبالتالى فقد تبدى موقفه فى نظرة دعاة عصر التنوير وكأنه يجسد اتجاها ناحية اللاعقلانية، بل تمردا على تقاليد عصر التنوير وعدم القدرة على تفهم ماتعلمه منه، ومن ثم تجلى تأثيره العميق ليس على الحركة الرومانتيكية فحسب، بل على المذاهب الحيوية والوجودية أيضا[٧]. لكن إذا كانت أرهاصات الحركة الرومانتيكية تبدو واضحة فى فكر هيردر، كما كان من مؤسسى حركة الدفع والعاصفة، فإن أحدا لايمكنه تجاهل تغلغل المقومات العامة لعصر التنوير فى نظراته ورؤاه، وكما لاحظ لفجوى فقد تأرجحت نوازعه بين عصر التنوير من ناحية، والحركة الرومانتيكية من ناحية أخرى، فهو يبدو أحيانا وقد وقع تحت تأثير روسو فى نبذه لشرور الحياة المتمدينة وتعاطفه مع الشعوب البدائية أو الوحشية، بل يذهب إلى القول بأنها أكثر اقترابا من الطبيعة، وبالتالى فإن إبداعاتها الشعرية هى بالضرورة أفضل من غيرها من الشعوب المتمدينة[٨]، ذلك انه قد يكون من المستحيل فى نظرة كتابة قصائد شعرية أصيلة لعصر على درجة عالية من الرقى والتمدين، ولعل ذلك يفسر لنا اهتمامه المكثف بجمع الأغانى والقصائد الشعبية وتعقبها إينما كانت، فإذا أضفنا إلى ذلك تقديره العميق للأساطير باعتبارها تعبيرا عن طفولة البشرية الأولى، أدركنا إلى أى حد كان صدامه مع عصر التنوير. لكن إذا ماانتقلنا إلى

بعض الآراء التى شكلت بعض المنطلقات الأساسية لفكره لتبين لنا علاقته العميقة وصلته الحميمة بعصر التنوير، فنظريته فى اللغة تؤكد إنسانية اللغة وتعذر تفسيرها فى ضوء مصدر الهى مفارق أو مصدر طبيعى حيوانى، وفلسفته فى التاريخ تسلم بقانون التقدم باعتباره القانون المهيمن على حركة التاريخ، وفى ضوء نزعته التقدمية هذه يبدو معارضا لكل نزعة بدائية جمالية أو نزعة كلاسيكية.

لقد بدت لديه الكلاسيكية باعتبارها مجرد نوعية من نوعيات النزعة البدائية، ومن ثم فكل محاولة للرجوع إلى الماضى، أيا كانت روعته، محكوم عليها بالفشل. وليس أمامنا إلا أن نتطلع دائما إلى المستقبل، والتقدم فى الصناعات والعلوم. وهو التقدم الذى أزعج روسو، يؤدى بدوره ـ كما ذهب هيردر ـ إلى تقدم الأخلاق والفنون الجميلة، وإذا كان البعض لم يحسن استغلال الإبتكارات التكنولوجية، فربما يأتى اليوم الذى تصبح فيه أدوات ضرورية نافعة لتحقيق المزيد من الرفاهية للنوع الإنسانى، وفي النهاية فإن كل استعمال صحيح للفهم الإنسانى من شأنه أن يحقق بالضرورة تقدم الإنسانية وهكذا فالحنين الرومانسى الى العصور الخالية ـ رغم بعض ملامح تعاطفه مع الماضى ـ لامحل له فى فكره(٩).

(٣)

إذا بدت إشكالية تذبذب هيردر وتأرجحه بين عصر التنوير من ناحية والحركة الرومانتيكية من ناحية أخرى موضع تساؤلات متعددة، فإن ثمةاشكالية أخرى أتخذت موقعها من فكرة وهى إشكالية حقيقة موقفه بين النزعتين المادية والروحية، فإذا كان دعاة النزعة المادية قد ذهبوا إلى القول بأن المادة تشكل الحقيقة الأولى واليها يرد كل شئ بما فى ذلك الوجود الإنسانى ككل، فإن أصحاب النزعة الروحية بدورهم اشتقوا كل شئ من عالم الروح

وحده. والحق إن موقف هيردر فى مجمله محاولة لتحقيق التصالح بين النزعتين، فهو أحيانا يبدو ماديا خالصا، وربما وجد بعض أقطاب الفكر المادى بعض المعالم المادية فى فكره على نحو يتيح اعتباره واحدا منهم، ولعل اهتمام علم الجمال الماركسى برؤى هيردر الجمالية ليؤكد هذه الحقيقة[١٠]، لكن هيردر من ناحية أخرى اعلن رفضه الصريح والقاطع للنزعة المادية، بل حاول في اكثر من موضع فى مؤلفاته أثبات تهافتها وبيان تناقضها، ومع هذا فإذا ماتظرنا إلى بذور الفكر المادى عنده لوجدناها متعددة، فهو يتفق مع أصحاب النزعة المادية في اهتمامه بالكيان الفسيولوجى العضوى للإنسان وتأثيره على ماهيته الحقة، بل وتأثيره على انبثاق الحرية الإنسانية، فالكيان التشريحى العضوى للإنسان أو الشكل الخارجى له يتصف بالأعتدال والأستقامة، فالإنسان عند هيردر له من الخصائص مالا نجده عند الحيوان، كما أنه يمارس نشاطه بطريقة متفقة تماما مع طبيعته، ولا يوجد حيوان يفترس رفيقه لمجرد السخرية منه، كما لايوجد حيوان يقتل بعض أفراد نوعه باحساس بارد وقح وبناء على أمر صادر اليه من شخص آخر، ومن ناحية أخرى لايوجد حيوان قادر على ابتكار اللغة والكتابة والارتباط بالتقاليد والدين والقوانين... لايوجد حيوان له مثل هذه المواصفات غير الإنسان وحده. والإنسان أيضا دون بقية المخلوقات يتطور بالتربية والتعليم ويرتدى الملابس ويبدع الفنون. وبينما تحيا بقية المخلوقات تحت وطأة عالم الضرورة فإن الإنسان وحده يمتلك وحده حرية الأختيار، وهنا تكمن ماهيته الحقة[١١]، ولايرجع هيردر الخصائص الإنسانية إلى اسباب ميتا فيزيقية، بل انه يرجعها في المقام الأول الى اسباب تجريبية وتشريحية، فالإنسان وحده يتميز باعتدال القامة واستقامتها، وهو خلافا لباقي الحيوانات يسير على قدمين، وقد يقال ان القردة تقترب من الإنسان فى وضعه هذا، كما أن إنسان الغابة قد يتخذ مثل هذا الوضع فى حالة العدو أو السير، لكن الانسان وحده بصفة دائمة وطبيعية يتخذ وضع الأستقامة والأعتدال، ذلك أن قدميه أكثر ثباتا

وتوازنا واتساعا من القردة وإنسان الغابة. كما أن كل أعضاء الإنسان وعضلاته وهيكله العظمى يتكيف مع أعتدال وأستقامة قامته، كما أن بطه ساقه أقل انحناء، ويرتد تجويف حوضه إلى الوراء.

وليست رأسه فى وضع ساقط مثل القردة، بل هى منتصبة على عضلات عنقه، ومن هنا ففى استطاعته النظر الى الأمام والى أعلى والى كل مايحيط به. ومثل هذا الوضع المنتصب المستقيم الذى يتخذه الإنسان ويقتصر عليه وحده يحدد انشطته المختلفة، كما يحدد الخصائص التى تميزه عن غيره من المخلوقات الأخرى، ومن هنا لم توجد أمة على وجه الأرض سارت على أربعة أقدام عند هيردر، فالأمم جميعها سارت منتصبة علي قدمين[١٢] وهو مايعنى ان الأمم هى دائما مرتبطة بالانسان، ولاتوجد أمة واحدة تكونت بمعزل عن الإنسان.

وفي ضوء اعتدال قامة الإنسان نجد هيردر يعلل العديد من الظواهر الإنسانية، ليس من بينها تقدم الملكات العاقلة للإنسان واستخدامه للغة فحسب، بل أيضا وجود الملكات الأخلاقية والدينية[١٣]، فإذا كانت هناك بعض التماثلات بين الانسان وإنسان الغابة فى العديد من المظاهر، فانه ينبغى أن نضع فى اعتبارنا عند هيردر الطابع الخاص المتفرد للوجود الإنسانى، حقا أن العنكبوت لديه القدرة علي البناء، لكن بمقتضى غريزته فحسب، كما أن آلياته قد صممت لهذا الغرض وحده، وهو عاجز عن الأرتباط أو مشاركة عواطف وأفكار غيره. والقرد من ناحية أخرى قد يكون أسلوبه فى التفكير يقترب إلى حد ما من نشاط التفكير الإنسانى، لكن تصرفاته في مجملها مجرد تقليد أو محاكاة فحسب، فالقرد يقلد كل شئ، كما ان دماغه مكدسة بمئات الارتباطات الحساسة التى بمنأى عن قدرة أي حيوان آخر، وهو في هذا يفوق بقية الحيوانات الأخرى كالفيل والكلب، لكنه من ناحية أخرى لايستطيع ربط أفكار الآخرين بأفكاره أو صنع مايقلده. وعلى الرغم من بعض المظاهر الإنسانية التى قد

نجدها لدى القردة، مثل احساس انثى القرد بالخجل فى مواجهة الغريب وتغطية وجهها بيديها، أو سير القردة في مجموعات أو جلوسهم حول النار، لكنهم من ناحية أخرى ليس بمقدورهم الابقاء علي النار مشتعلة لمدة طويلة. وقد توجد بعض المظاهر الأخرى لدى القردة وثيقة الصلة بالعالم الإنسانى مثل امكانية استعمال أدوات الطعام أو القابلية للتعلم وتلقي الفنون والتعبير عن بعض المشاعر بطريقة مماثلة لطريقة التعبير فى العالم الإنسانى وانزال العقاب على كل مخالف للجماعة[١٤] وهنا قد يتساءل البعض إذا كان هذا صحيحا فأين إذن يكمن الأختلاف الحقيقى بين العالم الإنسانى وعالم القردة؟ هل يكمن الأختلاف في اللغة؟ ويجيب هيردر فيقول حقا ان اللغة تقتصر على الإنسان وحده، وكل محاولة أو جهد لتدريب القردة على تقليد اللغة الإنسانية مصيرها الفشل لامحالة، وربما توقع البعض من القردة القدرة على تقليد الإنسان فى العديد من المظاهر والقدرة على تقليد الكلام الإنسانى بالتبعية، لكن مثل هذا التوقع يخطئه الواقع، وقد يرجع البعض هذا القصور إلي تباين الأجهزة العضوية بين الإنسان والحيوان، وهنا يتوقف هيردر ويتساءل لماذا لاتستطيع القردة مع افتراض قدرتها على إدراك مايقال أن تحادث غيرها من البشر على الرغم من نزوعها الطبيعي إلي الإيماءة؟ لابد إذن من وجود شئ أو عامل آخر يمنعها من الدخول في العالم الإنسانى، على الرغم من التماثل الكبير بينها وبين الإنسان فى العديد من المظاهر، وليس هذا الشئ غير اعتدال قامة الإنسان، فالاختلاف الحقيقى بين القردة والإنسان يكمن عند هيردر فى اختلاف بنية الاعضاء بينهما، فإذا كانت أعضاء القردة قد صممت على نحو يسمح لها بأن تسير معتدلة بما يحقق التماثل بينها وبين الإنسان الى حد ما، فإن هذا لايعنى كونها قد توحدت كلية مع الإنسان، أو أن تكوين الأعضاء قد انتظم كلية وفقا لهذه الغاية وحدها، ومثل هذا الإختلاف يحرم القردة من كل شئ ينفرد به الإنسان[١٥]. وإذا كانت هناك بعض الدراسات قد فسرت تكوين الأفكار فى

ضوء العناصر المادية الموزعة فى المخ، فإن هيردر يتفق بدوره مع مثل هذه التفسيرات المادية، كما يذهب إلى القول بإن مخ كل حيوان إنما يخضع لشكل وبنية رأسه، والإختلاف العضوى التشريحى بين رأس الإنسان ورأس القردة يكمن فى زاوية اتجاه الرأس، فالقردة تمتلك كل جزء من المخ الذي يمتلكه الإنسان، لكنها تمتلكها فى رأس مضغوطه أو مغروزه في اتجاه عكسى (١٦)، ويستمر هيردر ليؤكد دور الأعضاء المادية فيقول أنه لايمكن أن توجد قوة أو طاقة فى الطبيعة غير مقترنة بعضو خاص بها، وأن تبدى العضو مجرد أداة فحسب، ومن ثم فلا توجد روح خالصة فى الطبيعة تعمل بمعزل عن المادة وقد نلاحظ فى المادة العديد من القوى ذات الطبيعة الروحية، لكننا عندما نلاحظ القوة أو الطاقة فى عملها فإنها تبدو لنا كامنة أو مستقرة فى بعض الأعضاء وفى أنسجام معها، بمعنى انها توجد من خلال تجلياتها من الأشكال المادية، فالقوة أو الطاقة باعتبارها كذلك ليست قابلة للبحث أو على الأقل قابلة لأن تدركها حواسنا (١٧)، وهكذا تبدو لنا بعض ملامح النزعة المادية فى فكره على نحو ما، ويبقى التساؤل التالى: هل كان هيردر حقيقة ماديا ؟

وهنا نقول مرة أخرى، ان موقف هيردر من رفض النزعة المادية لايمكن أن يتطرق اليه أدنى شك، فهو على الرغم من تأكيده ضرورة وجود البعد المادى فى العالم الانسانى، لكنه من ناحية أخرى ينظر إلى الطبيعة نظرة غائية بصورة واضحة تتعارض معها التفسيرات المادية الخالصة. فهو يرى أن كل مرحلة من مراحل التطور قد اعدتها الطبيعة لتمهد للمرحلة الأخرى التى تليها، ولا توجد مرحلة تعتبر فى حد ذاتها، ولكن عملية التطور تبلغ مداها فى الإنسان، لإن الإنسان غاية في نفسه، ولأن الإنسان يبرر وجوده استنادا إلي الحياة الفاضلة التي يحياها. ومادام هدف الطبيعة من خلق الإنسان هو خلق كائن «متعقل» فإن الطبيعة الإنسانية تطور نفسها بوصفها صرحا يتألف من قوى روحية،

لايزال تطورها الكامل فى عالم المستقبل. ومعنى ذلك أن الإنسان عند هيردر حلقه بين عالمين. العالم الطبيعى أو الكون المادي الذى نشأ منه، والعالم الروحى الذي لم يخرج إلى حيز الوجود المادى فى هذا الهيكل الإنسانى، لأن له وجوده الأبدى فى شكل قوانين روحية(١٨) وتتمثل العلاقة بين القوي الروحية والأعضاء المادية عند هيردر فى قيامه بتحليل العلاقة بينهما فى ضوء القواعد التالية:

١ ـ على الرغم من ارتباط القوي الروحية بالأعضاء المادية علي نحو وثيق، فانهما مع هذا لايكونان شيئا واحدا متماثلا، والجسد أو الهيكل الإنسانى إذا كان له مادته، فإن هذه المادة من ناحية أخرى لاشكل لها ولاحياة فيها، طالما لم تتشكل بعد وتكتسب حيويتها بفضل القوي الروحية.

٢ ـ إن كل قوة تعمل فى انسجام مع العضو المادى الخاص بها، فهى تشكله بطريقة تسمح باظهار طبيعتها الاساسية بواسطته ومن خلاله. وهي تستوعب العناصر المادية التى أوجدها الله وتستعملها كقشرة خارجيه لها.

٣ ـ ومتى سقطت القشرة الخارجيه، فإن القوة الروحية التى وجدت قبلها تستمر في الوجود، فإذا كان ممكنا للقوة أن تنتقل من حالتها الأصلية إلى حالة أخرى، فانه ينبغى الا يتصور انها قادرة بصورة متساوية على انتقال آخر عندما تفقد قشرتها الخارجيه، فمن أوجد القوة بصفة أساسية، وان بدت فى صورة ناقصة، سيأخذ حذره فى تقديم وسيلة لتحول آخر(١٩). ومن هنا كشف هيردر زيف مغالطة أصحاب النزعة المادية فى تخيلهم قدرتهم علي رفض فرضية الخلود، فإذا كنا حقيقة لانعرف شيئا عن أنفسنا كروح خالصة، كما ليس لدينا أية رغبة فى معرفتها من هذا المنطلق، وإذا كنا نتفق على انها تعمل كطاقة أو كقوة فحسب، باعتبار انه لايمكن إفتراض عملها بطريقة أخرى، فإنه يمكن بالتالى النظر إلى العقل الإنسانى باعتباره قدرة على التفكير وخاصية

إنسانية فى المقام الأول بواسطة القوى العضوية كالمخ والجهاز العصبى وهى التى تمكنه من أن يتعلم كيف يفكر ويشعر. ويتساءل هيردر متهكما على رأى دعاة النزعة المادية فيقول دعنا نتفق على أن العقل والمادة وكل قوى المادة من الجاذبية والأندماج والحركة والحياة تشكل بصفة أساسية كيانا واحدا، فهل يستتبع هذا القول بأن مثل هذه القوى الأساسية كالجاذبية والحركة تتوحد وتتماثل مع الأعضاء المادية التى تظهر من خلالها؟ وعلاوة على ذلك، هل يمكن تصور أن مثل هذه القوى تختفى أو تغنى ببساطة؟ هل شاهد أى فرد الدمار النهائى لأية قوة واحدة كامنة فى الطبيعة؟ اليس من المعقول أن نفترض أن ارتباط المادة بالقوة باستطاعته ان يكتسب سلسلة من التحولات تبدأ من حالتها الأصلية إلى نظام أكثر تطور وصقلا[٢٠].

ومن هنا لاحظ هيردر أن الشك الأساسى الذى ينبع فى مواجهة فرضية خلود القوى أو الطاقات الأساسية إنما ينبع من خلط مثل هذه القوى بالوسائل التى تنبثق وتتجلى من خلالها، ومن ثم فإننا متى تجنبنا مثل هذا الخلط ورأينا العلاقة بينهما فى ضوء صحيح أمكن لنا بالتالى تأكيد فرضية الخلود كمسلمة ساسية، كما أمكن لنا تفهم الدور الحقيقى للعامل المادى، وأمكن لنا أيضا تفهم فعالية العقل البشرى فى الإدراك. فالزهرة لاتنبت كنتاج مباشر تلقائى للوسط الخارجى أو للبنية الخالصة لمركباتها، ومن ناحية أخرى لاتوجد فعالية واحدة علي درجة من التركيب فى نظام قواها كالعقل الإنسانى يمكن أن تنحل ببساطة إلى عناصر مادية من المخ، وعلم وظائف الأعضاء بدوره يبرهن على مثل هذه الحقيقة، فالصورة الخارجية التي ترتسم على شبكية العين لاتصل إلى المخ، والصوت الذى يصطدم بالأذن لايقتحم العقل بطريقة آلية باعتباره صوتا، وعلاوة على ذلك، أن نتخيل المخ باعتباره تأملا لذاته وسائلا عصبيا حساس بذاته، فإن هذه النظرة بدورها تقدم لنا عن هيردر علما لوظائف الأعضاء على درجة من ضآلة القيمة. ومن ناحية أخرى يؤكد هيردر إمكانية وجود بعض

القوانين الفسيولوجية الخاصة التى بمقتضاها يربط العقل الأفكار بعضها الى بعض فى توافق وانسجام مع أعضائها، ومتي كانت الأدوات قاصرة فإن الفنان العظيم يفشل بالضرورة فى ابداع اعمال فنية عظيمة[٢١]. وهنا نصل إلى التساؤل المحوري عن الطريقة التى يعمل بها العقل والطبيعة الأساسية لأفكاره.

(٤)

إذا كنا وجدنا هيردر من المهاجمين للنزعة المادية، على الرغم من بعض الملامح المادية فى فكره، وتأكيده لدور البعد المادى فى الوجود الإنسانى، فإننا من ناحية أخرى، متى أنتقلنا إلى نظريته في المعرفة، لوجدناها تتفق مع هذا المنحى العام، فهي منذ البداية تؤكيد فعالية العقل فى المعرفة فالعقل الإنسانى عند هيردر ليس مجرد صفحة بيضاء ترتسم عليها المعرفة من الخارج. والمجال الإنسانى هو فى المحل الأول نسق من القوى العقلية الخلاقة والحق أن هيردر كان بعيدا فى نظريته فى المعرفة عن النزعة الواقعية الساذجة، لكنه لم يكن مثاليا قط أو نقديا كانطيا يؤمن بالقبلى والأولى، بل يمكن القول ان نظريته فى المعرفة كانت أقرب الى موقف الواقعية النقدية منها إلي أى مذهب آخر، فهو يؤمن بدور المعرفة الحسية، لكنه يؤكد فعالية العقل وقدراته النقدية. وتتضح معالم نزعته الواقعية النقدية فى النقاط التالية:

١ ـ إن الفكرة كما تتمثل فى تلك الصورة التى شكلها العقل للموضوع الخارجي ابتداء من الإدراك الحسى الأولى، هي شئ مختلف كلية عما يحمله الحس الى العقل. ذلك ان مانسميه صورة ليس مجرد شعاع من الضوء ينعكس على العين، بل انه حتي لايصل الى المخ، فالصورة فى العقل هى نتاج لعملية عقلية، وهي من خلق العقل نفسه فى استجابته للمثير الذى استقبلته الحواس فمن فوضي الأشياء التي تحيط بنا يستدعى العقل صورة كلية يركز الأنتباه عليها، وبواسطة قواه الجوهرية يخلق وحدة من التعدد أو كلا فريدا من صنعه،

والعقل من ناحية أخري يمكنه أن يستدعى ويعيد بناء وتشكيل الصورة بمجرد تكوينها حتى متى غاب الموضوع المرتبطة به أو الذي تشير اليه . والأحلام والمخيلة لهما بدورهما منطق خاص بهما، وفى قدرتهما صياغة الموضوع وفقا لقوانين مختلفة كلية عن القوانين الكامنة فى الإدراكات الحسية المألوفة. ونوبات الجنون المؤقت التى حاول البعض البرهنة من خلالها على مادية النفس، هى في حقيقة الأمر خير برهان على لاماديتها. فعندما ننظر إلى المضطرب عقليا ونتابع الطريقة التى يعمل بها عقله، نجد انه يبدأ من الفكرة التى تثيره بعمق، ونتيجة للخلل العقلى الذى يعانى منه، فإن التمييز بين هذه الفكرة المسيطرة وبقية الأحساسات الأخرى يتلاشى كلية، فكل شئ يشير اليه بواسطة فكرة واحدة، وهو خاضع لها، محكوم. بها لايستطيع التخلص أو الفكاك منها ، وفى ضوئها يخلق عالمه وهو عالم أقرب مايكون إلي كونه سلسلة من الأفكار لها نوعية خاصة بها. لكن من ناحية أخرى فإن انحرافات عقله والطريقة التى يربط بها أفكاره هى في الحقيقة على درجة عالية من العقلانية، فهى ليست مجرد نتاج لمركز أو موقع معين من خلايا المخ فحسب، لكنها فى الحقيقة محكومة بواسطة عدد محدود من الأفكار التى تحملها فكرته الثابتة المسيطرة(٢٢).

٢ ـ ونفس الشئ يمكن البرهنة عليه بواسطة التكوين الأصطناعي لأفكارنا منذ مرحلة الطفولة وعن طريق العملية البطيئة التى من خلالها يكتسب العقل الوعى بذاته والجهد الذى يتزايد فى تعلم كيفية أستعمال الحواس. وفي هذا الصدد أشار هيردر إلى محاولات بعض علماء النفس في ملاحظة براعة الطفل فى أكتساب أفكاره عن اللون والشكل والحجم والمسافة وتعلم النظر. فالعضو الحاس باعتباره كذلك لايتعلم شيئا. ذلك أن الصورة الي ترتسم على العين على نحو يطابق الأصل لاتختلف فى اليوم الأول للحياة عنها في اليوم الأخير، لكن

العقل وحده هو الذى يتعلم أن يقيس ويقارن ويتأمل تراث الحواس، وهنا تتبدى مساعدة كل من الأذن واللغة للعقل. واعتبار اللغة عند هيردر أداة عقلية وليست اداة مادية فى صياغة الأفكار أمر لايرقي اليه أدنى شك، بل ان المرء ينبغى ان يكون مجردا من الذكاء كلية متى نظر إلى الأصوات والكلمات باعتبارهما شيئا واحد متماثلا، ذلك أن التفاوت بينهما كتفاوت البدن والعقل أو تفاوت العضو المادى والقوة الخلاقة. والكلمة تستدعي فكرة متوافقة معها وتنقلها إلي عقلنا من عقل شخص آخر. لكن الكلمة في ذاتها ليست فكرة، اللهم إلا إذا اعتبرنا الجهاز المادى بدوره مجرد فكرة، وكما أن الجسد يزداد بالطعام، فكذلك عقلنا يكبر عن طريق تأمله للأفكار وفى الحالة الأخيرة نلاحظ نفس القوانين من التمثل والنمو والانتاج، ليس فقط بصورة فيزيائية وإنما أيضا بشكل خاص بذاته، وبرغم ذلك، فإن العقل، مثله مثل الجسد، قد يفرط فيما يمتصه ويحوله إلى غذاء. وعلاوة على ذلك، فإنه ينبغى أن يحتفظ بتوازن فى قواه العقلية حتى لايصبح عرضة للمرض والضعف والجنون. وليس من المبالغة الخيالية القول ان داخل كل إنسان منا إنسان داخلى من الفكر يتشكل باستمرار طبقا لطبيعته، وهو يستخدم الجسد باعتباره مجرد وسيلة، ويعمل وفقا لطبيعته هذه حتى لو فسدت الأعضاء المادية وكلما أنفصل العقل عن الجسد عن طريق المرض أو الأضطراب العقلى العنيف وأجبر على التحرك خلال عالمه من الأفكار، كلما كان ذلك شاهدا على قوته وطاقته فى خلق وربط الأفكار(٢٣).

٣ ـ وعلي هذا فالخاصية المميزة للعقل الإنسانى عند هيردر هى أن الوعي الواضح الذى يكتسب بواسطته إنما يتكون على نحو متدرج فى نطاق عملية من التساؤلات العقلية.

فالطفل يمتلك القليل من الوعى، ويبدو وكأن عقله يحاول باستمرار أن يصل إليه ليعى نفسه وإدراكاته الحسية، وكل محاولاته فى اكتساب الأفكار تخدم

هذه الغاية، وبواسطتها يتخذ موقعه وعلاقته بعالم الله. اما الحيوان فإنه على النقيض من ذلك. يحيا خلال العالم كما لو كان يحيا فى حلم مظلم حيث يمكن القول أن وعيه المنتشر خلال أجزاء جسمه يكتفى بأن يتلقى المثيرات. ومن ثم لايتحقق لديه مثل هذا الأنبثاق التدريجى للوعى بالذات على النحو الذى نصادفه عند الحيوان. والإنسان ايضا يعى طبيعته الحسية بواسطة حواسه، وعندما تعانى حواسه بعض الضعف بطريقة ما، فإن عقله ربما تأثر إلى الدرجة التى تتسبب عندها فكرة واحدة مسيطرة فى اتلاف وعيه بالذات. وفى هذه الحالة يتحول إلى مجرد ممثل في دراما من أختياره، حيثما كانت تراجيدية أو كوميدية. لكنه حتى عندما يدخل منطقة الفانتازيا أو الخيال فإن عقله يستمر فى عمله(٢٤).

٤ ـ ومن هنا فإنه حيثما كانت الظروف، واينما كانت نواحى القصور والعجز الجسدى فإنها فى مجموعها لاتشكل القوة الأساسية بل رأى هيردر انه متى أمكن دراسة أمراض العقل دراسة منهجية علمية شأنها فى ذلك شأن دراسة أمراض البدن، امكن بالتالى عزو العديد من الأمراض البدنية إلي أمراض العقل. وهو مايؤدي بالتالى إلي دحض الآراء القطعية لأصحاب النزعة المادية، بل وأضطرار دعاتها إلى الأختفاء مذعورين فى جحورهم مثل اختفاء الفئران أمام الشمس(٢٥).

وهكذا نجد هيردر من خلال النقاط السابقة يؤكد فعالية العقل، كما يؤكد من ناحية أخرى تهاوى موقف أصحاب النزعة المادية، ولاشك أن نزعة الرفض الواضحة للتيار المادى توافقت عنده مع تقديره العميق للإنسان، وتقدير لقواه العقلية، بل يذهب هيردر إلى القول بأن الخالق قد أعطانا دلالة واضحة فى تجاربنا اليومية على فعالية العقل، فنحن نكون أكثر قربا من الموت عندما نكون نائمين، وتتوقف وتتعطل معظم وظائف الحياة مؤقتا. كما تتوقف الحواس

عن الإدراك، وبرغم ذلك يستمر العقل فى نشاطه(٢٦). واتساقا مع موقفه من الهجوم علي دعاة النزعة المادية يرفض هيردر تحليل عملية تكوين الأفكار في ضوء العناصر المادية الموزعة فى المخ الإنسانى. وإذا كنا نسمى قوى الفكر طبقا لعلاقاتها المختلفة كالتخيل والتذكر والتفكير والحكم، ونميز دافع الرغبة من الإرادة الخالصة وقوة الأحساس من قوة الحركة، فإن مثل هذا الفصل بين قوى العقل عند هيردر هو فى حقيقته فصل تعسفى، ذلك أن كيفيات العقل ليست مستقلة بعضها عن بعض، كما لوكان الحكم يستقر فى جانب من المخ، والتذكر، والخيال فى جانب، والعواطف والإدراكات الحسية فى جانب ثالث. والحق أن عمليات العقل البشرى فى مجملها تشكل موضوعات غير منقسمة، وتحقق فى كليتها نتائج مختلفة أو مظاهر متعددة نتعامل معها باعتبارها ملكات أو قدرات منفصلة بعضها عن بعض. ومن ثم فإنه يبدو من العبث أن نحاول أن نشرح العلاقات المجردة كما لو كانت أجسادا مادية ونبعثر العقل كما فعلت ميديا مع أطراف أخيها. وليست ملكات العقل الإنسانى أو الحيوانى شيئا آخر غير كونها مجرد تجريدات ميتافيزيقية(٢٧). ويعزو هيردر نظرتنا إليها باعتبارها مستقلة بعضها عن بعض إلي قصور تفكيرنا الذي لايستطيع دراستها ككل، ومن ثم فإن التفكير الإنسانى ليس ملكة تعمل بمعزل عن غيرها، بل أنه يمثل عنصرا متكاملا من النظام الكلى للطبيعة الإنسانية، وهو موجود مع الإنسان منذ بداية وجوده كانسان(٢٨).

وإذا كان هيردر قد نظر الى العقل الإنسانى نظرة كلية شمولية تؤكد رفضه للتقسيم المصطنع لقواه المختلفة كما لو كانت كل ملكة أو قوة تعمل بمعزل عن غيرها، فإننا نجده من ناحية أخرى يؤكد نزعته التطورية فى نظرته للعقل فالعقل الإنسانى ليس كيانا ثابتا يبقى على ماهو عليه، بل هو فى تطور دائم، وإذا كان الطفل يفكر بعقله فإن هذا لايستتبع أنه يفكر كفيلسوف أورجل دولة،

ولما كانت فكرة التطور تفترض وجود شيئا يمكن أن يطبق عليه التصور ولما كان هذا الشيئ بالنسبة للطفل يتمثل فى امتلاكه للعقل القادر على التفكير بصورة إنسانية اجاز القول أن المرحلة المبكرة من العقل الإنسانى هى أقرب إلى كونها مرحلة العقل بالقوة منها إلي مرحلة العقل كقوة متحققة بالفعل. والعقل باعتباره مجرد إمكانية أو بإعتباره عقلا بالقوة هو مجرد قوة فارغة أو خالية، ومن ثم يبرز التساؤل التالي، كيف يتسنى لمثل هذه القوى أن تدخل العالم الانسانى، وكيف يمكن أن تحقق هذه القوة تحققا فعليا من خلال عدد ضخم من المراحل المتعاقبة؟ وهنا يجيب هيردر فيقول إن الإنسان عندما يتخذ موقعه من العالم كموجود وهب درجة من الحساسية والتدبير، فإن العالم ككل ينطبع على حواسه، ومع هذا فإنه يكسب الإحساسات غطا إنسانيا. وحيث أن الإنسان ليس كبقية الحيوانات باعتباره موجودا مفكرا لاتحكمه الغرائز وحدها، فإنه من هذا المنطلق لديه المجال الذى تؤكد فيه طاقاته حريتها، ومثل هذه العلاقة الحرة توصف أو تسمى بالعقلانية، وهي بدورها تفترض وتؤكد تاريخية العقل(٢٩)، والحق أن الإنسان يبرر وجوده عن هيردر استنادا إلى الحياة المتعقلة الفاضلة التى يحياها. ولما كان هدف الطبيعية من خلق الإنسان هو خلق كائن متعقل فإن الطبيعة الإنسانية تطور نفسها دائما. ومن ثم رفض هيردر النظر إلى التفكير الإنسانى باعتباره قد أكتمل بالفعل منذ البداية، أو النظر إليه باعتباره مجرد غريزة من الغرائز مستقلة بذاتها وجدت مع وجود الإنسان، ذلك أن التفكير الإنسانى ابعد من أن يكون مجرد آلة تتحرك وتعمل من تلقاء نفسها بل أنه فى كل تجلياته ومظاهره العملية آنما تشكله الخبرة الإنسانية وحدها، ومن ثم فإن التفكير الملائكى المعزول عن الخبرة الإنسانية والمفارق لها لاوجود له مثله مثل افتراض وجود بصيرة مكتملة منذ البداية عند الحيوانات الدنيا. وهكذا فإن التفكير الإنسانى من إبداع الإنسان وحده، والخبرة الإنسانية بدورها هى التى تغذيه وتحقق تطوره، فمنذ الطفولة يقارن الأفكار والأنطباعات بعضها ببعض

وفقا لتكرارها ودقتها وحدتها لادراكه. وفى ضوء جملة الأرتباطات التى يكتشفها تتكون لديه فكرة جديدة منها، أشبه بالمخلوق الجديد الذى لم يكن له وجود من قبل، وفى ضوء هذه الأرتباطات أيضا يمكنه أن يميز الصورة الصحيحة من الصورة الخاطئة والصورة الحسنة من الصورة الرديئة والصورة النافعة من الصورة الضارة ومثل هذه العملية التى تشكل حياتنا كموجودات انسانية نطلق عليها التفكير، وهى لاتشكل ملكة أولية صورية، بل علينا رؤيتها من خلال بعدها التطورى التاريخى، فهى حصيلة تراكم أو أنتاج لانطباعات تلقيناها على مدى حياتنا كلها[٣٠]، بحيث يمكن القول إنه اذا كان التفكير من صنع الإنسان، فإنه أيضا لايتحقق الا فى وسط إنسانى. ومن هنا فإن الإنسان وحده قادر على تطوير نفسه وتطوير عالمه، فإذا كانت كل الحيوانات تحيا حياتها على نحو محدد منذ بداية الخليقة إلى يومنا هذا، فإن الإنسان وحده دون بقية المخلوقات فى صراع دائم مع نفسه ومع العالم الذى يعيش فيه، وسنده الوحيد فى هذا الصراع عقله وحده، وبمقتضاه يستطيع أن يتخطى طبيعته الحيوانية ويحقق ماهيته الإنسانية الحقة.

وإذا كان الإنسان فى كل مرحلة من مراحل وجوده يؤكد تطوره، فإنه فى تطوره هذا يؤكد المكانة الرفيعة التى احتلتها الحياة الإنسانية من الكون. فالطابع العام الذى تميز به هذا الكون هو طابع الكائن الحى الذى وضع تصميمه بصورة تمكنه من خلق كائنات حية عليا، تنمو وتتطور فى داخله. فالكون المادى نوع من انواع التجربة الأولى التي يتبلور فى مكان مبارك منها - وهو مكان من وجهة النظر هذه قد يكون مركزها صرح له طابعه الخاص هو المجموعة الشمسية. وهذه المجموعة بدورها بوتقة تتفاعل وتنشط فيها العناصر الداخلية بصورة تبعث على خلق الأرض، وهى التى تعتبر بقدر درجة العلم المتاحة لنا كوكبا يتميز عن سائر الكواكب الأخرى بصلاحيته للحياة. وبهذا المعنى،

وبوصف هذا الكوكب مركز المرحلة الثانية من «التطور» يصبح مركز المجموعة الشمسية. ومن ثنايا هذا النشاط المادى الذى يحدث فى صرح الأرض تتكون أنواع خاصة من المعادن ومعالم جغرافية ذات طابع خاص (القارات) وغير ذلك. والحياة فى صورتها البدائية بوصفها الحياة النباتية - إن هى الا مرحلة أخرى من الحياة فصلت وبلورت فى هذه الصورة التى تبدو على جانب كبير من التعقيد. وحياة الحيوان اشتقاق آخر من حياة الحيوان. والذى يحدث فى كل حالة من هذه الحالات، أن الحياة الجديدة التى اشتقت أو تفرعت من سالفتها، تعيش فى بيئة تتألف من التربة الخام التي انبثقت منها، والتي ليست فى الحقيقة أكثر من بؤرة تنبثق عندها الطاقة الطبيعية الكامنة فى هذه التربة، لتبلغ درجة النضوج الكامل (تحقيق أسمى معانى الكائن الحى كما يقول أرسطو). وهكذا يتضح أن الإنسان هو الحيوان الكامل المثالى، وأن الحيوانات هي النباتات فى صورتها الكاملة. والإنسان بدوره لايتجمد أو يثبت عند صورة واحدة، بل هو دائم التطور والتغير[٣١] ومن هنا كانت دعوة هيردر إلي التقدم فى كل المجالات الإنسانية، فكان نصيرا للتقدم على طول الخط، وإن اتخذ التقدم عنده صورة متفردة خاصة بنظرته إلى الحضارات المختلفة.

وإذا كانت المعرفة عند هيردر تؤكد فعالية العقل، فإن ثمة تساؤلا محوريا، هل المعرفة عند هيردر معرفة عقلية خالصة؟ وإذا كان ذلك صحيحا، فما موقع العاطفة والشعور من موقفه المعرفى؟. وتتبدى أهمية هذا التساؤل إذا وضعنا فى اعتبارنا أن هيردر كما لاحظنا واجه إشكالية الانتماء لعصر التنوير من ناحية ومحاولة التحرر من قيوده فى اتجاه نزعة رومانتيكية من ناحية أخرى. وهنا نقول أن العقل عند هيردر لم يكن أبدا هو ذلك العقل المجرد البارد، بل العقل عنده يمتزج بتجربة حية يعيشها الإنسان ويتفاعل بها، ونحن لانتعلم شيئا إذا اكتفينا بقراءة العديد من المؤلفات دون أن نعايش مانقرأه

وننفعل به كما لو كان يدخل فى صميم تجربة امتزجنا بها بالفعل بل أن هيردر يوجه ادانته للانثربولوجين الذين بحثوا فى البشر بصفة عامة وأهملوا الإختلافات الفردية بينهم. والتقاليد والأعراف المستخدمة فى الحفاظ على أكثر الخصائص الحيوية لدى الجماعات الإنسانية يمكن بدورها أن تصبح مصدرا للخطر عند هيردر متى أصبحت تطبق بطريقة آلية خالصة وتعمل كمخدر يفتقد بمقتضاها الوعى الإنسانى شعوره بذاته وتفرده(٣٢) ومن هنا فإن المنطق عند هيردر فى ضوء علاقته باللغة ليس سوى محاولة تجريد اللغات من الحياة أو الموت، كما لاتوجد بنية عقلية تفترضها بشكل أولى كل صور التفكير العقلي. وبالتالى فالمنطق يؤكد ماهو عام بين اللغات المختلفة التى وإن كانت تتماثل من ناحية الشكل، لكنها لاترد إلى سلف واحد(٣٣)

(٥)

لم يتعامل هيردر مع الإنسان من خلال تحليل فعالياته وقدراته فحسب، بل تعامل معه أيضا من خلال دراسته لابرز تحديات الوجود الإنسانى كما تتمثل فى المناخ الذى يعيش فيه فالانسان بوصفه كائنا طبيعيا ينقسم إلى الأجناس البشرية المختلفة، وكل جنس منها مرتبط ارتباطا وثيقا ببيئته الجغرافية، وله رصيده الأصيل من الخصائص المادية والعقلية التى تشكلها البيئة. لكن كل جنس بشرى متى تبلور فى صورة محددة، اصبح يمثل نوعا معينا من أنواع الإنسان، توفرت له الخصائص المتوارثة فى تكوينه . ومن هنا فإن الإنسان عند هيردر ليس عقلا مجردا لاعلاقة له ببيئته الجغرافية، بل ليس بمقدورنا أن نتصور انسانا ملائكيا، أو نتصور الإنسان كما لو كان روحا خالصا تحيا فى فراغ، والجنس البشرى عند هيردر كان دائما عرضة لمؤثرات مناخية متعددة. فالعربى فى الصحراء يرتبط بحصانه وناقته، وكما أن المغولى يتجول فى المرتفعات، فالعربى بدوره يتجول فى الصحراء الشاسعة، وكل منهما له طبيعة

البدوى، وإن كان لكل منهما منطقته التي يعيش فيها. والطبيعة البدوية ادت بدورها إلى ملابس خاصة وأسلوب معين فى الحياة وسلوكيات محددة تتوافق فى مجموعها مع الطابع الخاص للمناخ والمنطقة المصاحبه له. وليس أدل على ذلك عند هيردر من انه بعد آلاف السنين من الحياة البدوية البسيطة نجد أن خيمة البدوى مازالت مستمرة فى وجودها محتفظة بتقاليد الأجداد والآباء. وإذا لم يتغير المناخ ليدفع بمؤثرات جديدة، فإن العربى الذى يحيا على ضفاف النيل أو على نهر الفرات فى لبنان أو السنغال أو أية بقعة أخرى في الصحراء، سيستمر على ماهو عليه، يكشف لنا نفس الخصائص التى ادركناها فى طبيعته من قبل، ومن هنا فإن هناك العديد من الشعوب التى ترتبط بتربتها ويندر أن تحيا منفصلة عنها، وهي تخضع فى تكوينها الجسمانى وأسلوبها فى الحياة وأنشطتها بل والعابها المختلفة وطرق تفكيرها إلى الظروف المناخية كلية، ومتى فكرت فى أبعادها عن موطنها وبيئتها فكأنك تحرمها من كل شئ. وهل هناك كلمات تعبر عن مشاعر الألم والحزن واليأس عند زنجى أضطر لمغادرة أرضه الأم وهو يعلم انه لن يعود إليه ثانية(٣٤). ويستشهد هيردر بدفاع سكان أمريكا الأصلين عن أرضهم فى مواجهة الأوربين والقسوة العنيفة التى اتبعت فى قمعهم. وحتى عندما يعامل الوطنى معاملة طيبة من الغزاة لأرضه، فإنه لن ينسى ابدا أرضه السليبة وليس بمقدوره اخفاء كراهيته لهم، وربما يبدو وكأنه قد استسلم وذعن للأمر الواقع، لكن احساسه الوطنى فى كل لحظة يظل حيا، كما تظل النار متقدة فى صدره، ولايهدأ له بال إلا عندما تحين له الفرصة فى تمزيق لحم الدخيل الأجنبى. ومن هنا يتوحد شخص الأجنبى مع شخص العدو عند الوطنين، وليس هناك أعمق من مشاعر الفرح والبهجة الغامرة من عودة الزنجى والعبد المغترب إلى وطنه الأم مرة أخرى(٣٥).

وهنا قد يقال إننا إذا اتفقنا على أن الإنسان وليد بيئته ليس له حيلة فى

مواجهتها، فكأننا نسلم بقدرية الحياة الإنسانية، وفى هذا المجال يوضح لنا هيردر اختلاف الفلاسفة فى تناولهم أهمية المناخ، فمنهم من ألحق به أهمية كبيرة، ومنهم من أنكر أهمية كلية. ويتساءل هيردر بدوره فيقول كيف يؤثر المناخ على عقل الإنسان وبدنه؟

لقد دلت البحوث التجريبية على أن كل مخلوق حى له أسلوبه الخاص فى السخونة أو الحرارة، كما أوضحت أنه كلما كان البناء العضوى لملكات الكائن الحى أكثر تعقيدا كلما كان إظهاره لقواه الداخلية أكثر وضوحا، وكلما عظمت بالتالى قدرته على توليد برودة وحرارة حقيقية. كما أن فكرة عدم استطاعة الإنسان أن يحيا فى مناخ يزيد عن حرارة جسده فندتها بدورها التجربة. ولم تعد الحرارة والبرودة هى القوى الوحيدة أو العناصر المحددة للمناخ أو المحيط الذى يحيا فيه الإنسان، بل دخلت عوامل جديدة كالتيارات الكهربائية، هذا بالإضافة إلى العديد من الجراثيم غير المرئية المتغلغلة فى العديد من بقاع العالم، وكل هذه العوامل بدت عند هيردر غامضة، بعيدة عن متناول معرفتنا (٣٦).

ومع اعتراف هيردر بدور المناخ، وكون الإنسان لا يستطع أن ينفصل عن مناخه، لكنه من ناحية أخرى يؤكد فعالية الدور الإنسانى فى مواجهة البيئة، بل وفى تغيير الظروف المناخية. فبمقدور الإنسان أن يولد النار ويجعل الحديد تحت سيطرته، بل ويخضع الحيوانات الأخرى ورفاقه من البشر، ولم تكن أوربا قديما غير غابة مظلمة، وأصبحت اليوم أهله بسكانها وموطنا لحضارة على درجة عالية من الرقى وما يصدق علي أوربا يصدق على غيرها، وبدون المهارات الإنسانية الخلاقة فى مجال الإدارة الحكومية وزراعة الأرض والعمارة لظلت مصر القديمة مجرد مستنقع للنيل. ومن هنا يمثل الجنس البشرى عند هيردر فريق من العمالقة الصغار نزلوا من أعالى الجبال لغزو الأرض وتغير أجوائها

بأيديهم الضعيفة[٣٧]. وهكذا فإننا لسنا مجرد دمى يتحكم فيها المناخ وحده، بل إن فى كل منا عند هيردر قوة حيوية تستوعب الجواهر المتجانسة وتفصل الأشياء المتنافرة وتنبذ الأشياء الضارة، وأيا كانت هذه القوة من ناحية فعاليتها فإنها لا تتوحد مع ملكة العقل، وإن كان هذا لا يمنع من ارتباط العقل بقوة الحياة Life Force ، ذلك أن كل قوى الطبيعة مترابطة، وأفكار العقل بدورها من قوى الطبيعة، وهى تعتمد فى صحتها على صحة وتنظيم البدن، مثلها مثل رغبات ونزعات قلوبنا، لا يمكنها أن تنفصل عن الانفعال الحيوانى.

ومثل هذه القوة الحيوية الكامنة فيناهى بطبيعتها قوة فطرية أصلية، وهى أصل كل قوانا الطبيعية، وحيثما كان تأثير المناخ الخارجى، فإن كل حيوان، وكل نبات، له مناخه الخاص به. وكل موجود حى يمتص التأثيرات الخارجية بطريقة تتفق مع طبيعته ويشكلها وفقا لقواه الأصلية أو وفقا لقوة الحياة لكامنة داخلة[٣٨]. وهنا تتبدى إمكانية الصدام أو الصراع بين المناخ والقوة.

ولا ينبغى أن يتوقع أحدا أن تصبح الزهرة زنبقة أو الكلب ذئبا في مناخ مختلف أو بيئة جغرافية مغايرة، ذلك أن الطبيعة جعلتها منذ البداية أنواع متميزة بل وتؤثر فنائهما على تغيرهما تغيرا جذريا، لكن الزهرة يمكن أن تصبح سوسنة والكلب يمكن أن يكتسب صفات الذئب، فالمناخ كهيولى من العناصر المتباينة يمارس تأثيره على أنحاء مختلفة، وبالتدريج تقتحم مثل هذه العناصر البيئية الطبيعة الداخلية للوجود الإنسانى وتحدث تغيرات فى أصله وتكسبه خصائص جديدة. وهنا تتبدى مقاومة قوة الحياة طبقا لوحدتها وتجانسها الداخلى، لكن باعتبار أنها ليست مستقلة كلية عن العوامل المتباينة الخارجية، فإنها يجب أن تلائم وتكيف نفسها على نحو يتناسب مع الظروف الجديدة[٣٩].
ومن خلال العديد من الدراسات التاريخية والجغرافية وصل هيردر إلى الاعتبارات التالية:

١ - إن الطبيعة لم تجعل الحدود بين الأمم عبثا، ومن ثم فإن الانتقال السريع إلي مناخ مغاير أو معاكس لمناخ الموطن الأصلى غالبا ما تكون له آثار ضارة. وتاريخ الغزاة والبعثات التجارية والمبشرين يقدم لنا صورة مضطربة، وفى بعض الأحيان يعرض لنا كوميديا عجيبة، ونحن نصاب بالهلع عندما نقرأ الوثائق العديدة التى تتضمن صور الإنهيار البدنى والعقلى وفقدان الإحساس بالحياة نتيجة التعرض لبيئات جغرافية لا تتوافق مع البيئات الأصلية[٤٠].

٢ - وحتى فى حالة المستعمرات حيث تبدو الأوضاع ليست على درجة كبيرة من التردى والسوء فإننا نجد القادمين إليها ليس بمقدورهم تجنب تأثير المناخ. بل لقد لوحظ أن الأوربيين الذين وصلوا إلى أمريكا الشمالية في سنوات عمرهم المبكرة سرعان ما انتابتهم أغراض الشيخوخة وقضوا نحبهم قبل غيرهم من الأوربيين الذين آثروا البقاء فى أوطانهم، بل توقفت النساء عن الحمل فى عمر الثلاثين، والأطفال الذين ولدا فى المستعمرات فقدوا بدورهم أسنانهم بالمقارنة بسكان البلاد الأصليين[٤١].

٣ - ومن ثم لا ينبغى أن يتبادر إلى الأذهان قدرة الإنسان المطلقة أن يغير أية منطقة أجنبية عنه إلى منطقة أوربية أخرى مماثلة لموطنه الأصلى. وفى هذا الصدد أدان هيردر ذلك الغزو السريع للبيئة وتخريب طبيعتها ومقوماتها بغرض الاستغلال الأمثل لها، فالدمار المتلاحق للغابات والأشجار لم يؤد إلى إنقاص الطيور الصالحة للأكل والتى كانت توجد بكميات كبيرة فى الغابات وعلى الأنهار وعلى البحيرات فحسب، بل أثر أيضا على صحة وطول أعمار المستوطنين. كان الإنسان يحيا أكثر من مائة عام قبل وصول الغزاة من الأوربيين، وبعد وصولهم أصبح يندر أن يبلغ نصف عمر أجداده. أما سكان الغابات والأحراش الذين ظلوا بها، واستمرت طرقهم فى الحياة مماثلة لطرق الأجداد لم يطرأ عليها تغيير، فإنهم حافظوا على صلابتهم وشدة بأسهم وعاشوا

حياة طويلة مزدهرة مثل حياة الأشجار التى أحاطتهم برعايتها وحنانها (٤٢).

وهكذا فإن الإنسان عند هيردر هو حصيلة الفعل المتبادل لطائفتين من القوى: القوى الخارجية التى تشكل البيئة الإنسانية والقوى الباطنية التى يمكن أن توصف بروح الإنسان أو بعبارة أدق روح الشعوب المختلفة التى تنقسم إليها الأنواع الإنسانية المتجانسة.

ولا يقتصر تأثير المناخ أو البيئة الجغرافية عند هيردر على الحدود السابقة، بل أنه يتعداه إلي مناقشته لدور البيئة فى تولد الأساطير وانبثاق الخيال. وبصفة عامة يمكن القول أن الخيال الإنسانى كما رآه هيردر إذا كان خاضعا لعوامل عضوية ومناخية، إلا أنه يسترشد بالتقاليد والعادات الاجتماعية.

ويتساءل هيردر هل تولدت أساطير الجنس البشرى المختلفة نتيجة لتقليد عقلانى عميق؟ ويجيب هيردر بالنفى. فمثل هذه الأساطير لم تخترعها الأمم، بل ورثتها جيلا بعد جيل، ومعظم الأساطير التى وصلت آذاننا هى مجرد مجموعة من الحكايات والقصص، والطفل فى مراحله المبكرة ينصت بدافع حب الإستطلاع إلى القصص التى تلقى على أذنه ويتطلع إليها مثلها مثل لبن أمه. وهى تبدو له وكأنها تفسر له ما يراه من حركة وتغير وحياة وموت. فالأذن هنا تسمع الكلمات التى تفسر لها ما تراه العين (٤٣). ومع كون الأساطير موروثة ونابعة من التقاليد الإنسانية فإن الخيال الإنسانى من ناحية أخرى يكون أكثر شدة وحيوية فى البيئات التى تساعد على إطلاق عنانه، فالشعوب التى تحيا فى عزلة أو تسكن مناطق موحشة أو صحراوية أو صخرية أو أكثر عرضة للبراكين والزلازل والعواصف، مثل هذه الشعوب تفوق غيرها فى فعالية وتوهج الخيال الإنسانى ومن هنا أيضا تبرز العديد من الاختلافات بين البيئات الجغرافية المتنوعة فى رؤيتها للطبيعة وفى أساطيرها التى تفسرها. فالراعى يرى الطبيعة بطريقة مختلفة عن رؤية صياد السمك، كما أن رؤية الأخير تختلف

بدورها عن رؤية صياد الطيور. وتأتى الأساطير فتعبر عن هذه الاختلافات بين الرؤى المختلفة، وليست الأسطورة عند هيردر غير محاولة فلسفية للعقل الإنسانى الذى يحاول أن يحلم قبل أن يستيقظ، وهى تبدو وكأنها تميل إلى الارتداد لمرحلة الطفولة المبكرة، وهى وإن ارتبطت بالخيال، فإن الخيال الإنسانى يعد من أقل الملكات المعرفية نصيبا من العناية والدراسة والاكتشاف. ومن هنا تتبدى صعوبة تفهم الأساطير أو دراستها، على الرغم من قيمتها الجوهرية باعتبار أن أساطير كل شعب هى أصدق تعبير عن طريقته المتميزة فى الحياة ورؤية الطبيعة.

ومن هذا المنطلق نرى هيردر يتعامل مع العقيدة الدينية الإسلامية باعتبارها وليدة الخيال وحده، فالنبى محمد صلى الله عليه وسلم فى عزلته توصل إلى القرآن الكريم، وخياله المتقد دفعه إلى أن يتخيل نفسه في السماء حيث تبدت له وهو فى حالة انجذابه الصوفى هذه كل الملائكة والقديسين والأكوان(٤٤). وكأن العقيدة الإسلامية وليدة الخيال الإنسانى وليست وليدة الوحى الإلهى، وهى نظرة خاصة بهيردر تجرد الإسلام من ماهيته الحقة وتحيله إلى مجرد ديانة إنسانية أوجدتها عوامل مناخية بيئية خاصة وأوجدها أيضا الخيال الإنسانى وحده. وهنا يتضح لنا أن هيردر لم يكتف بتفسير تأثير البيئة فى أنماط الحياة وطرائق التفكير وتقاليد وعادات المجتمع، بل تناول أيضا تأثير البيئة والمناخ فى انبثاق العقيدة الدينية، وهنا نلمح إلى حد كبير نزعة مادية تحيل ماهو مفارق ومتعالى وموحى به إلى مجرد انبثاق من عوامل جغرافية ومناخية ولدته وأوجدته.

وهكذا بدت الأنثربولوجيا عند هيردر وليس المنطق أو الميتافيزيقا هى المفتاح الحقيقى لإدراك الوجود الإنسانى بل وإدراك الحضارة الإنسانية ككل(٤٥).

ولعل ذلك يفسر لنا إهتمام هيردر بالأفاضة في تناول العديد من العلاقات الإنسانية ومن أبرزها علاقة الحب. فليس بمقدورنا أن نتصور مجتمعا إنسانيا يحيا بمعزل عن علاقة الحب. ولما كانت المرأة عند هيردر تمثل أجمل زهرة على كوكبنا الأرضي، ولما كان الحب بدوره أقوى طاقة دافعة على الخلق، بدت الطريقة التى تعامل بها المرأة أصدق مقياس فى التحليل النقدى للتاريخ الإنسانى. ومن ثم فإن طريقة التعامل مع المرأة تكشف لنا خصائص كل إنسان وروح كل أمة. والشعور بالحب الأبوى بدور أساس الإحساس القبلى بالشرف والفضيلة(٤٦). ويضيق بنا المجال لو تتبعنا تحليلات هيردر للحب والصداقة والجنس، ولكن حسبنا أن نقول أنه كان حريصا أن يقدم لنا نظره شامله للإنسان أتاحت له أن يقدم نظرة تاريخية وحضارية تعتمد على أسس وطيدة.

الفصـــل الثانـــى

إنسانية اللغـــة

الفصل الثانى
إنسانية اللغـــة

(١)

١ ـ لا ترجع أهمية دراسة هيردر عن اللغة المسماة «مقال فى نشأة اللغة» والتى نال بمقتضاها جائزة الأكاديمية الملكية للعلوم ببرلين عام ١٧٧٠ إلى كونها قد تناولت العديد من الآراء حول طبيعة اللغة ونشأتها وتطورها، بل ترجع أهميتها بالدرجة الأولى إلى كونها المفتاح الأصيل لكل فكرة الفلسفى. والحق أنك لا تستطيع أن تتعرف على نزعة هيردر الإنسانية أو فلسفته فى التاريخ أو رؤيته السياسية، بل أنك لا تستطيع أن تتفهم محاور فلسفته فى الحضارة مالم تقترب من أفكاره عن اللغة، وتتبين الدلالات الأصيلة لها، بل أنك قد لا تتجاوز الحقيقة إذا رأيت فلسفته فى اللغة لا باعتبارها مجرد أداة أو مفتاح للدخول إلى عالمه، وإنما باعتبارها تشكل عالمه بحق. ذلك أنه إذا ما بدت الحضارة عند هيردر باعتبارها جملة أو محصلة الأنشطة الإنسانية الخلاقة سواء ما كان منها يرتبط بعمل نؤديه أو فكر نبدعه. وإذا بدت الحضارة عنده ظاهرة جمعية تؤكد التفاعل والمشاركة الإنسانية بيننا، جاز النظر إلى اللغة بدورها على أساس كونها من أبرز محدداتها[١]. فلست بمستطاع أن تنظر إلى الإنسان دون أن تنظر إلى اللغة التى ينطق بها، ولست بمستطاع أن تنظر إلى حضارة دون أن تنظر إلى اللغة التى تعبر عنها. فأن تكون إنسانا بحق يعنى أن تكون لك لغة منذ اللحظة الأولى لوجودك، كما يعنى أن تحيا فى مجتمع وتنتمى إلي حضارة معينة، والمجتمعات الإنسانية عندما نردها إلى عوامل جغرافية ومناخية وفيزيائية وبيولوجية، وعندما نؤكد وحدتها عن طريق تقاليدها العامة وذكرياتها المشتركة، فإن اللغة بدورها تشكل الرابطة الأساسية لكل أبعادها ومحاورها،

فهي الأداة التي تجسد فيها هويتها وإرادتها وتحتفظ بأنفس ممتلكاتها، وهل هناك ما هو انفس من لغة الاجداد والآباء، اللغة التي تسكن فيها تقاليد الأمة وتاريخها وديانتها وقيمها ومبادئها الفكرية، يسكن فيها قلب الأمة ونبضها وروحها الدفينة(٢). بل إن الإنسان البدائي عند هيردر ليس مجرد موناد مغلق على ذاته أو صخرة معزولة عن غيرها طالما كان منذ البداية مخلوقا اجتماعيا حضاريا يمتلك لغة يعبر من خلالها عن أعمق مشاعره وأدق أفكاره.

وهكذا يمكن القول أنك من خلال اللغة تحقق انفصالك عن عالم الطبيعة وتعلن ارتباطك بعالم الإنسانية وحده، عالم الحضارة والتقدم والحرية(٣).

(٢)

وإذا كانت رسالة هيردر في نشأة اللغة قد بلورت وجمعت كل أفكاره عن اللغة، كما تضمنت بذور وإرهاصات فلسفته في الحضارة، فإنها لم تكن الدراسة الوحيدة التي خصها بتناول إشكالية اللغة، ففي كتابه مقتطفات خاصة بالأدب الألماني الحديث عام ١٧٦٧ أبان عن أهمية اللغة في ارتباطها بالعلوم والفنون وروح الشعوب والأمم.

وفي يومياته عن رحلته عام ١٧٦٩ قدم بعض تأملاته وانتقاداته بشأن نظم التعليم الجامدة التي تفرض على الطفل بعض التجريدات العقلية البعيدة عن الخبرة المعاشة، أو تلقنه كلمات دون أن تعرفه بمعانيها الحقة، ومن هنا كان تهكمه وسخريته من طريقة تدريس قواعد اللغة بطريقة آلية يفرض بمقتضاها المدرس مجموعة من القواعد والمبادئ على عقول طلابه بدون تفاعل حقيقي ومشاركة أصيلة بينه وبينهم. ذلك أن نظام تعلم اللغة السليم عند هيردر يفترض وكأن الطالب يخترع أو يبتكر لغته أو يدرك الفكرة الكامنة في اللفظ كما لو كان قد اكتشفها بنفسه، وعلى هذا فلا ينبغي أن تعلمه المدرسة كلمة واحدة لا يمكنه إدراكها خلال سياق خبرته. ونظرة واحدة إلى قاموس اللغة الألمانية أو إلى

طرق تعليم اللغة الأجنبية ليوضح عند هيرد. ما يمكن أن يؤدى إليه تعلم اللغة من قطيعة حادة بينها وبين خبرتنا الحية بالواقع المعاش. فما الذى يجنيه الطفل من تعلم مئات الكلمات التى تفيد تصورات وأفكار مجردة لا يستوعبها عقله المحدود، ولا يملك بشأنها رؤية واضحة؟ وما الذى يحققه الطفل من تعلم مئات الكلمات الأخرى التى لا تفيد غير أفكار غامضة ناقصة[٤]؟ وهنا تكمن إشكالية تعلم اللغة عند هيردر. فاللغة قديمة قدم البشرية، وتعاقبت أجيال قبلنا ساهمت وشاركت في خصوبتها بتصورات دقيقة، ويأتى البعض ويتوقع ويتوهم إمكانية تعلم خبرات الماضى التى تبلورت في اللغة عن طريق أساتذة النحو والقواميس والمحاضرات، وفى حقيقة الأمر أننا لا نتعلم شيئا بهذه الطريقة، فاللغة نتعلمها عندما نستشعر فى أنفسنا معنى الكلمة أو اللفظ، بل أن اللغة الميتة ينبغى تعلمها كما لو كانت لغة حية. وكل لغة حية بدورها ينبغى تعلمها كما لو كنا قد فرغنا توا من اكتشافها، وفى هذا الصدد استشهد هيردر بكل من مونتينى وشافتسبرى فى تعلمهما اليونانية القديمة كما لو كانت لغة حية، وهو ما ساعدهما على الإحساس العميق بفكر أفلاطون وبلوتارخ بدرجة فاقت بمراحل إحساس المتحذلقين الذين اكتسبوا ثقافتهم من صحائف الكتب فحسب بدون معايشة حقيقية لها. ومن هنا رأى هيردر أن الطريقة المثلى فى تعلم لغتنا الأم هى أن نتعلم مفرداتها عن طريق المعايشة والتواصل الأصيل معها، وبالتالى نتعلم كل كلمة فى نفس الوقت الذى نرى فيه الموضوع الذى تدل عليه ونتصور الفكرة التى تتضمنها[٥].

وتأتى مؤلفات هيردر التى أبان فيها عن فلسفته فى التاريخ لتكشف بدورها مثل هذا الإهتمام المكثف بعالم اللغة، ففى مؤلفه الضخم أفكار فى فلسفة تاريخ الجنس البشرى» ١٧٩١ أوضح الفروق الجوهرية بين العالم الإنسانى والعالم الحيوانى والتى تكمن فى ممارسة الفن واستعمال اللغة[٦].

بل تناول اللغة فى بعض فصول مؤلفه بطريقة تكاد تكون تكرارا لما ذكره فى كتابه «مقال فى نشأة اللغة» وفى رسالته عن التأثير المتبادل بين الحكومة والعلوم» التى استحق عنها تقدير الأكاديمية الملكية للعلوم والفنون عام ١٧٧٩ تناول تأثير الخصائص القومية والجغرافية والتاريخية واللغوية على الحياة السياسية والتى تؤثر بدورها على العلوم والفنون.

(٣)

وأيا كانت مؤلفات هيردر عن اللغة، وتنوع اهتماماته بها، فلا شك أن دراسته المستقلة عن نشأتها، تظل محتفظة بمكانتها الرائدة من بينها. ومع أن الأفكار التى تضمنتها ليست جديدة كل الجدة، ولا تخضع لنسق عقلى واضح، كما تجاوزتها العديد من البحوث فى مجال اللغة، لكنها من ناحية أخرى تكشف العديد من الدلالات التى إن أدركناها، إدركنا بالتالى العديد من الملامح الفكرية لعالم هيردر.

وفى البداية أكد هيردر ضرورة اللغة للطبيعة البشرية، بل وللطبيعة الحيوانية أيضا، فإذا نظرنا إلى الإنسان من خلال طبيعته الحيوانية وحدها، لما أمكن لنا أن نتصوره بدون لغة تصاحب وجوده. فكل الأحساسات العنيفة للجسد والعقل على السواء يتم التعبير عنها تلقائيا عن طريق صيحات وأصوات، وألفاظ صاخبة وحشية(٧).

والحق أن الطبيعة عند هيردر لم تخلقنا باعتبارنا مجرد صخور منعزلة أو مونادات منغلقة على ذاتها، بل يمكن القول أن النغمات الرقيقة للشعور الإنسانى، بالإضافة إلى نبرة الصوت وشدته، والتى لا تخضع إلى توجيه إرادى أو ترو ضئيل، والتى يصعب على العقل إدراكها، تشكل فى جملتها منطوقات أو ألفاظ موجهة إلى بقية المخلوقات. ومن هنا افترض هيردر أن

المخلوق الحاس لا يمكنه أن يحتفظ بمشاعره حبيسة داخل جدران نفسه، بل لابد أن يهب لكل إحساس اللفظ الخاص به، بدون ترو أو انتباه، ومثل هذه المنطوقات تشكل صورة من صور اللغة، وهى لغة العواطف الأولية الكامنة فى الطبيعة البشرية(٨)، وإذا كان الإنسان يشترك مع الحيوان فى الارتباط بمثل هذه اللغة، فإن هذه الحقيقة يمكن البرهنة عليها عن طريق بعض الآثار المتبقية فى لغتنا الحالية. ومثل هذه الآثار لا يمكن أن نغفلها أو نخطئها. فإذا كانت لغتنا الاصطناعية قد حلت محل اللغة التلقائية العفوية، وإذا كانت عواطفنا الإنسانية قد تأثرت بحياتنا المتمدينة وتقاليدنا الاجتماعية، فجمدت حيويتها وجفت سيولتها وتوقف هديرها، فإننا على الرغم من كل هذا، يمكننا أن نتبين - كما ذهب هيردر - فى بعض اللحظات التى تنتابنا مشاعر عنيفة، يقظة أو انبعاث مثل هذه العناصر التلقائية فى لغتنا الأم مرة أخرى ونظرة عابرة إلى مختلف مشاعرنا من بهجة أو لذة أو ألم وحزن، من شعور جارف بالرغبة فى الانتقام إلى قنوط ويأس أو هلع وخوف ليوضح لنا كيف يكتسب كل شعور منها صوتا مميزا، وكيف تتنوع الألفاظ وتختلف باختلاف طبيعة المشاعر المرتبطة بها(٩).

وكلما تبدى التشابه أو التقارب فى بناء الأجهزة العصبية بين الإنسان والحيان، كلما أمكن لكل منهما أن يدرك لغة الآخر، وعلى ذلك فإننا كمخلوقات أرضية يمكننا أن ندرك لغة الحيوانات التى نحيا على سطحها أفضل بكثير من لغة الحيوانات البحرية، كما أننا ندرك لغة الحيوانات التى تحيا فى مجاميع أو أسراب على نحو أفضل من تلك التى تميل إلى العزلة بعيدا عن الجماعة التى تنتمى إليها. والحيوانات التى تميل إلى الحياة الاجتماعية كلما كانت قريبة منا، كلما أمكن تفهم لغتها على نحو يفوق لغة الحيوانات البعيدة عنا. ومن هنا كان من الطبيعى عند هيردر بالنسبة للإنسان

العربى الذى يتوحد مع حصانه ويشكل معه وجودا واحدا أن يدرك لغته على نحو أفضل بكثير من أى شخص آخر يمتطى حصانه للمرة الأولى، فهو يتحدث إليه كما تحدث هيكتور فى الألياذة مع حصانه. والعربى فى الصحراء ليس له من رفيق غير ناقته وربما بعض الطيور القليلة، وهو أيضا أكثر قدرة من غيره على تفهم صوت ناقته وصخب طيوره. ومع هذا فإن أصوات مثل هذه اللغات الطبيعية تبدو بسيطة للغاية، وعندما تلفظ أو تكتب على الورق كألفاظ أو أصوات انفعال خاطفة، فإن العواطف أو الانفعالات أو المشاعر المتعارضة يعبر عنها عادة بالتعبير عينه. وعلى سبيل المثال فإن كلمة «آه» "Ah" كما تعبر عن اللوعة فإنها تعبر أيضا عن اليأس والقنوط وكلمة «أوه» "Oh" كما تعبر عن الفرحة الغامرة تعبر أيضا عن الغضب الجارف. ومثل هذه الحقيقة عبر عنها سقراط عندما ذكر أن البهجة الشديدة والألم العميق يقعان عند حد واحد(١٠).

ومع أهمية الأصوات الطبيعية التى لا تزال بعض آثارها محتفظة بوجودها فى كل اللغات الأصلية كما لاحظ هيردر، لكننا لا ينبغى من ناحية أخرى أن نتصورها باعتبارها تشكل الطابع الأساسى للغة الإنسانية أو تمثل الجذور العضوية لها. ذلك أن دورها كما أبان هيردر لا يتعدي دور الدم أو السائل الذى يبعث الحيوية فى الكلام الإنسانى، وربما تجاهل البعض منا تلك الأصوات الطبيعية أو لم يتنبه إلى تواجد بعض عناصرها فى لغته بتأثير تعاقب العصور متتالية من المدنية والرقى والتطور ساعدت بدورها على تعميق الفجوة بينه وبين حياتنا الفطرية الأولية، لكننا متى اتجهنا إلى لغات الشعوب البدائية لوجدنا أنها مازالت محتفظة بقدر وافر من الأصوات الطبيعية التى تجعلها قريبة كل القرب من ذلك الينبوع الخام للحديث الإنسانى، ومن هنا افترض هيردر، أنه فى البداية لم توجد الكلمة ككلمة، وإنما وجدت مجموعة من الأصوات فحسب، ومثل هذه الأصوات سرعان ما تشكلت فى كلمة مفردة تعبر عن عاطفة أو

إحساس ما، وفى الأصوات الخاطفة الدالة على التعجب وفى جذور الأسماء والأفعال فى العديد من اللغات تظهر مثل هده الأصوات الطبيعية لتؤكد استمراريتها رغم كل تطور تخضع له اللغة، واللغات الشرقية القديمة ـ كما لاحظ هيردر ـ مازالت مليئة بأصوات التعجب التى لاتملك حيالها غير مجموعة من التصورات الخاطئة المضللة(١١)

إذا كان هيردر قد أبان عن تأثير الأصوات الطبيعية فى إدراكنا للغة فإننا نجده من ناحية أخرى يؤكد أستقلالية اللغة الإنسانية ويرفض النظر اليها باعتبارها مجرد نتاج تلقائى سلبى للأصوات الطبيعية، وهو لايكتفى بهذا، بل يتجه إلى مناقشة موقف أصحاب التفسير الإلهى فى نشأة اللغة. والحق أن رسالة هيردر فى نشأة اللغة تضمنت العديد من النقاط حول موقف أصحاب هذا الإتجاه، وهى تؤكد العديد من معالم النزعة الإنسانية عنده، كما تؤكد ارتباطه الوثيق بفلسفة التنوير التى أعلت من شأن الوجود الإنسانى. ومن هنا قدم هيردر العديد من الحجج والبراهين التى تدحض رأى دعاة القول بالأصل الإلهى للغة كما تبتدى على النحو التالى:

الحجة الأولى: ترتكز هذه الحجة على تفنيد رأى دعاة الأصل الالهى القائل بان النظام الإلهى الشامل أقتضى رد كل الأصوات المعروفة إلى مايقرب من عشرين رمزا فحسب. ومثل هذه المقدمة بدت عند هيردر خاطئة، كما أن الاستنتاج المستنبط تبدى أكثر خطأ. ذلك انه لاتوجد لغة واحدة حافلة بالمعاني يمكن اختزالها كلية فى بضعة رموز قليلة يمكن تحديدها على نحو قاطع، باعتبار ان الفاظ أو منطوقات اجهزتنا الكلامية هى من التنوع والتعدد إلى الدرجة التى نلاحظ عندها أن كل صوت يلفظ بطرق مختلفة متعددة، وفى هذا الصدد استشهد هيردر برأى لامبرت Lambert كما عرضه فى كتابه الأورجانون الجديد» والذى مؤداه اننا نمتلك عددا من الرموز أقل كثيرا من الاصوات

الصادرة عنا ومع ذلك فإننا عن طريق مثل هذه الرموز يمكننا تقديم دلالات لامحدودة لكل صوت. ويعلق هيردر على هذا الرأى فيقول انه إذا كان ذلك صحيحا بالنسبة للغة الالمانية التى تغفل فى صورتها المكتوبة تنوع وتباين الأصوات أو إختلاف اللهجات، فكيف يكون الحال بالنسبة للغات الأخرى التى لاتمثل سوى لهجات حية. وما الذى يسبب إشكالية علم الاملاء وعدم استطاعتنا أن نكتب كما نتكلم، وهل توجد لغة حية يمكننا تعلمها وتلفظها عن طريق رموزها الابجدية المكتوبة.(١٢)

ولا شك أن مثل هذه التساؤلات السابقة تؤكد بدورها عند هيردر أن اللغة كلما كانت أقل خضوعا للرموز المكتوبة كلما كانت اكثر أقترابا من ينابيع الأصوات الطبيعية، وكلما كانت اللغة اكثر حيوية كلما تضاءلت بالتالى امكانية كتابتها كلية ولو فى عشرين حرفا أبجديا. وتتضح مثل هذه الحقيقة كلما حاولنا نطق اللغات الغريبة عنا، وفى العديد من اللغات يمكن ملاحظة وجود كلمتين أو اكثر يتضمنان الحروف الابجدية نفسها، لكنهما علي الرغم من هذا مختلفتين كلية فى المعنى. وبعض اللغات كاللغتين الروسية والبولندية أمكن كتابتها، ومع ذلك فقد تعجز الرموز الابجدية وحدها عن تقديم الصوت الصحيح لنبرات النطق ببعض حروفها.

وهكذا فإن النتيجة التى وصل إليها هيردر من مناقشته أكدت أستحالة رد رموز اللغة إلى عدد قليل من الرموز كما ذهب أصحاب التفسير الإلهى فى نشأة اللغة، بل أن تحليله للغة قد يؤدى إلى موقف مغاير كلية يجد أصل اللغة فى الطبيعة الحيوانية، واللغة العبرية عند هيردر تتعارض كلية مع القول بالتفسير الالهى لها. ذلك انه إذا كانت الحروف اللينة تحتل أهمية أولية باعتبارها بوابات الدخول إلى عالم اللغة، فإنه يلاحظ أن اليهود لايكتبونها كلية، وليس باستطاعتهم كتابتها. وحيث أن تلفظهم يخضع للتغير، كما أن طموحاتهم روحية، بمعنى انها تفر بعيدا عن قبضتهم، فانهم بالتالى ليس

بمقدروهم تقييدها في رموز مكتوبة[١٣] والحق ان اصوات الطبيعة الملفوظة - كما ذهب هيردر - يتعذر كتابتها فى نص مكتوب، وكلما كانت اللغة أكثر اعتمادا على أصواتها الملفوظة كلما كانت أكثر أقترابا من أصولها الأولى. وهذه الحقيقة وان تعارضت مع القائلين باشتقاق اللغة من رموز الهية محددة مسبقا، فإنها من ناحية أخرى تؤكد اشتقاقها من الأصوات البدائية للأصول الطبيعية، والا أصبح من السخف القول بأن الحروف التى عن طريقها اخترع الله اللغة، والتى بواسطتها علم الإنسان الأول اللغة، لابد أن تكون أكثر الأشياء قصورا فى العالم[١٤].

الحجة الثانية: وهنا يقدم هيردر فرضا مؤداه انه إذا كان هناك ملاكا أو روحا سماوية وراء إختراع اللغة، فإن بنية اللغة لابد أن تتضمن ملامح هذه الروح، إذا كيف يمكن إدراك صورة رسمها ملاك إلا عن طريق تعبيرها المفارق للإنسان. وما الذى يتحقق من خصائص لهذه الروح أو ملامح لها فى لغتنا. وإذا افترضنا مثل هذا الفرض الا يمكن أن نعده بمثابة خيانة للإنسانية.

ويتساءل هيردر هل وجدت لغة مفردة واحدة لاحقة مباشرة لظهور التصورات الروحية المفارقة للطبيعة؟ وهنا يجيب هيردر فيقول أن مثل هذه التصورات طبقا لقوانين تفكيرنا المنطقى ينبغى أن تظهر أولا باعتبار أن الموضوع يأتى قبل المحمول، كما أن الموضوعات البسيطة تسبق الموضوعات المركبة، ويسبق الفاعل المفعول به، وماهو ضرورى وجوهرى له الأولوية على ماهو عرضي ومحتمل، وإذا كان هذا صحيحا ويتفق مع المنطق، فإن لغاتنا البدائية تتعارض مع هذا المسار على طول الخط، فالشئ المسموع المرئى يمكننا إدراكه بعكس الروح السماوية، كما أن الأفعال التى في مرمى السمع أو مجاله تشكل العناصر الدينامية الأولى في معظم اللغات البدائية والمحمولات بدورها تسبق الموضوعات. وكل هذه الظواهر تبدو بعيدة عن طبيعة الروح السماوية التى يحاول البعض رد اللغة إليها[١٥]

ويتساءل هيردر ماالذى يعنيه البناء الكلى للغة إذا لم يكن يعنى النموذج أو الشكل المعبر عن تطور الروح الإنسانية وتاريخ اكتشافها، وهنا يقول هيردر إن الأصل الإلهى للغة لايفسر شيئا، ولايوجد أى شئ فى اللغة يمكن أن يفسر عن طريقه.

ويمضى هيردر فيقول ان كل لغة بدائية قديمة محملة برموز وعلامات مستمدة من المصدر الإنسانى وحده، والقاموس الفلسفى للغات الشرقية القديمة يوضح لنا بدوره أن جذر كل كلمة مع عائلتها يصنف بطريقة ملائمة ويتطور بصورة طبيعية بحيث يبدو وكأنه يقدم لنا خريطة أو رسم بيانى للدلالة على تقدم العقل الإنسانى وتاريخ تطوره.

والحق أن كل شئ فى الطبيعة يتلفظ بأصوات متعددة، وليس هناك ما هو أكثر طبيعية للإنسان كمخلوق حاس من التفكير فى الطبيعة كما لو كانت حية قادرة على الكلام والفعل، والإنسان البدائى عند هيردر يشاهد الشجرة العملاقة وينتابه الإعجاب بها، وعندما يستمع إلى حفيفها فإنه ينطق ويقول هذا هو نفس الرب، ذلك أنه يحيل كل شئ إلى طبيعته الإنسانية، والأشياء تبدو له كما لو كانت تتكلم إليه وتعمل من أجله أو ضده. وهو بدوره يحبها أو يكرهها، ويصورها لنفسه بصورة إنسانية خالصة. ومن هنا تنطبع رموز وعلامات مثل هذا النموذج الإنسانى على الأسماء الأولى التى يطلقها على الأشياء. فكل شئ يكتسب طبيعة إنسانية، ويتشخص لدى الرجل والمرأة على السواء[١٦]، وهكذا تنشأ اللغة كما تنشأ الأساطير، وتبدو لغة الشعوب البدائية القديمة مثلها مثل أساطيرهم بمثابة دراسة لمولد المشاعر والخيال الإنسانى. وهنا تتبدى إمكانية إدراك أن الأصوات التى يحددها العقل لتمييز الأشياء يمكن بدورها أن تصبح كلمات، لكن قد يثار التساؤل التالى: هل كل الموضوعات لابد وأن يصاحبها أصوات بالضرورة؟ أو بعبارة أخرى كيف يمكن وجود رموز كلامية أو

لغوية مقترنة بموضوعات خالية من الصوب بحيث يمكن للعقل ،ن يطلق عليها أسماء؟ ومن الذى علم الإنسان فن تحويل شئ لا صوت له إلي شئ يدل عليه صوت محدد ؟ وهل هناك أى ارتباط بين لون محدد أو درجاته وبين الاسم الذى يدل عليه أو يقترح لتسميته بصورة طبيعية على نحو ما نجدها في تسمية الشاة بواسطة الثغاء الصادر عنها.

وفى هذا الصدد لم يجد هيردر عند القائلين بالأصل الإلهى للغة أية إجابات وافية مقنعة لمثل هذه التساؤلات. فقد يقال أن الصدفة الإلهية وحدها هى التى حتمت اختيار لفظ أخضر للدلالة على اللون المرتبط به، وليس أمامنا من تأكيد هذه الحقيقة غير البحث فى العقل الإلهى وحده. وهكذا فإن مثل هذه الفلسفة فى نشأة اللغة إنما تحلق بنا فى السحب كما قال هيردر. وهى فى مجملها بعيدة كل البعد عن الإدراك الإنسانى(١٧).

الحجة الثالثة: وهنا لاحظ هيردر أنه إذا كنا نتبين فى العديد من اللغات وخاصة البدائية وفرة وغنى فى المترادفات والمتغيرات، فكيف يتسنى لنا تفسير هذه الوفرة بردها إلى المصدر الإلهى وحده. والحق أن المدافعين عن الأصل الإلهى للغة والذين يؤمنون بوجود نظام إلهى فى كل شئ ليسوا فى موقف يسمح لهم بتقديم إجابة مقنعة لمثل هذا التساؤل، ذلك أنهم ينكرون أصلا وجود مثل المترادفات فى اللغة انطلاقا من موقفهم الأساسى بوجود عدد محدود من رموز اللغة حددتها القدرة الإلهية مقدما، وإذا أمكن الاتفاق على وجود إختلافات ضئيلة بين هذه المترادفات ربما أختفى بعضها بمرور الزمن كأن نجد بعض الاختلافات والفروق بين خمسين كلمة عربية للدلالة على الأسد ومائتين كلمة عربية للدلالة على الثعبان وثمانين كلمة عربية للدلالة على العسل وأكثر من ألف كلمة عربية للدلالة على السيف، متى أمكن ذلك تبدى بالتالى التساؤل التالى. لماذا وجدت مثل هذه الكلمات أو المترادفات أصلا إذا كان قدر لها أن

تختفى يوماً؟ لماذا أخترع الية ثروة غير ضرورية من الكلمات" وهنا قد يجيب البعض فيقول أن النبى وحده هو الذى يدرك الدافع أو الحكمة وراء هذا الثراء والخصوبة فى ألفاظ اللغة. ويتساءل هيردر فيقول أية حكمة إلهية أو تدبير إلهى يكمن فى تخصيص أكثر من سبعين اسما للدلالة على الحجر مع عدم تخصيص ما يقابلها للدلالة على الأفكار الضرورية الأساسية كالمشاعر الداخلية والأفكار المجردة ومثل هذه المشكلة فيما ذهب هيردر لابد من تفسيرها على أسس إنسانية خالصة بدلا من ردها إلى أصول إلهية، ذلك أن الأفكار النادرة والصعبة يتعذر التعبير عنها بواسطة ألفاظ اللغة بعكس الأفكار السهلة والمألوفة لنا، والموجود البشرى عندما يعجز عن تفهم الطبيعة على نحو كلى فإنه يلجأ إلى وجهات نظر مختلفة، ولما كانت اللغة ثمرة الخبرة الحسية وليست ثمرة التصورات الأولية، فإنها بدت بالتالى فى حاجة إلى تعدد مترادفاتها (١٨)

(٥)

إذا كان هيردر قد أبان عن رفضه لدعاة القول بالأصل الإلهى فى نشأة اللغة، كما أبان عن طبيعة المصدر العاطفى فى نشأتها، فإنه رفض من ناحية أخرى رد اللغة إلى أصول حيوانية خالصة. فإذا كان صحيحا أن كلا من الإنسان والحيوان يعبر عن مشاعره العميقة عن طريقة اللغة، فإنه ينبغى التفرقة فيما ذهب هيردر بين اللغة الإنسانية واللغة الحيوانية. وهنا صرح هيردر بأنه لا يستطيع أن يخفى دهشته من هؤلاء الفلاسفة دعاة القول بأننا متى أردنا تفسير أصل اللغة كان علينا أن نتجه إلى تلك الصيحات الانفعالية وحدها وهو ما يعنى إمكانية رد اللغة إلى أصول حيوانية، ومثل هذا الرأى تبدى واضحا عند كل من روسو وكوندياك.

وفى البداية أوضح هيردر أن الكلام الإنسانى يشكل عالما مستقلا كل

الاستقلال عن الأصوات الحيوانية، حقيقة أن كل الحيوانات ع فيها الانسان الصامتة تقدم تعبيرات لمشاعرها المختلفة، وعلى الرغم من هذا فإنه لا يوجد حيوان واحد، حتى ما كان ينتمى إلي أكثر الحيوانات رقيا، يمكن ان ننظر إليه باعتباره يمثل البدايات الأولى للغة الإنسانية. وإذا كنا ننمى ونهذب ونطور وننظم ونصقل مثل هذه الصيحات الانفعالية، لكن كل هذا يتم بفضل العقل الإنسانى وحده. وقد ينطق الطفل بعض الأصوات الانفعالية مثله فى ذلك مثل الحيوان، لكن اللغة التى تعلمها من البشر فى مجملها تأتى مختلفة عن ذلك كلية (١٩).

لقد اضطر كوندياك كما لاحظ هيردر من أجل دفاعه عن المصدر الحيوانى للغة إلى افتراض فرض تعسفى أو تخيل موقف مؤداه وجود طفلين فى صحراء جرداء قبل معرفتهما أية علامة أو رمز من رموز اللغة. وهنا يتساءل هيردر لماذا افترض كوندياك مثل هذا الفرض؟ وما الذى يعنيه وجود طفلين فى صحراء فاصلة منذ اللحظة الأولى لميلادهما غير هلاكهما أو تحولهما إلى مجرد حيوانين فى الصحراء حيث تتبدى صعوبات البقاء على قيد الحياة أو إمكانية ابتكار أو اختراع أى شئ، وهى فى مجموعها احتمالات واردة قبل استعمال بل معرفة أية علامة طبيعية، وحتى مع افتراض تملك الطفل لقدر من المعرفة فى الأسابيع الأولى من مولده.

ومرة أخرى يتساءل هيردر ما الدافع وراء تسليم كوندياك بمثل هذه الاحتمالات أو المعطيات والتى تبدو فى حقيقتها متناقضة غير طبيعية كأساس لتدعيم فرضه الذى يستهدف بحث التطور الطبيعى للمعرفة الإنسانية. وهو فرض من السهل إثبات تهافته من خلال تحليله إلى عناصره المختلفة على النحو التالى:

١ - وجود طفلين فى صحراء قاحلة لا يعرفان أية علامة طبيعية، ومع هذا

فإنهما منذ اللحظة الأولى لوجودهما فى الصحراء ينجحان فى إقامة علاقة مشتركة بينهما

٢ ـ وبواسطة هذه العلاقة المشتركة يتعلمان ربط مثل هذه الصيحات الانفعالية العاطفية التى تشكل رموزا طبيعية بأفكارهما. وهنا يتوقف هيردر متأملا دلالة هذا التحليل ومضمون هذا الادعاء، محللا إياه إلى عناصره، مستهدفا تحديد النسق أو المنطق الذى يخضع له. فما الذى يعنيه هذا الإدعاء؟ أنه يفيد فى الدرجة الأولى تعلم الرموز أو العلامات الطبيعية للإنفعال من خلال العلاقة المتبادلة بين الطفلين، كما يفيد بالتبعية تعلم الأفكار المرتبطة بها. وعلى هذا فإن تكوين العلاقة فى اللحظة الأولى لالتقاء الطفلين معا يفيد القدرة على تعلم الأفكار المرتبطة برموز أو إشارات معينة قبل تحقيق أية معرفة حتى ولو كانت تنتمى إلى النوع الأدنى الذى تعرفه أكثر الحيوانات غباء. ذلك أنه نتيجة تكرار الظروف أو المواقف المتشابهة تتولد عادة الربط بين المواقف المقترنة بأصوات انفعالية والرموز والإشارات الدالة عليها. وهنا تمارس الذاكرة دورها، كما تؤكد المخيلة فعاليتها. ويأتى التأمل بدوره ليكمل ويتم ما حققته اللحظة السابقة عن طريق الغريزة وحدها.

٣ ـ وهكذا يتضح أن الطفلين ليس فى مقدورهما الوصول إلى الرموز الطبيعية قبل نشأة العلاقة المتبادلة بينهما، وفى هذا المجال يطرح هيردر الرأى التالى فيقول أنه قد يكون فى استطاعتنا إدراك هذا الموقف على نحو ما، ذلك أن استعمال الرموز الطبيعية يوسع من أنشطة العقل، كما أن هذه الأنشطة بدورها تكمل الرموز.

٤ ـ وعن طريق الصيحات الانفعالية تتطور وتنمو قوى العقل المختلفة.

٥ ـ والصيحات الانفعالية بدورها هى التى تؤسس عادة ربط الأفكار برموز تعسفية.

٦ ـ وعلى هذا فالصيحات الانفعالية تستخدم كنموذج أو معيار فى صياغة لغة جديدة، وتلفظ أصوات جديدة، وتطوير عادة تسمية الأشياء بأسماء محددة.

وكل هذه العناصر التى يرد إليها إدعاء كوندياك تبدو فى نهاية المطاف عند هيردر غامضة غير مفهومة يصعب على العقل إدراكها[٢٠]. وإذا كان كوندياك قد قدم تفسيرا مضللا إلى حد ما فى تفسير نشأة اللغة ـ كما ذهب هيردر ـ برده اللغة إلى أصوات انفعالية عاطفية خالصة، فهل يستتبع هذا تجاهل أى مصدر آخر للغة، وهنا انتقل هيردر إلى روسو فلاحظ أنه كسلفه بدأ من الأصوات الطبيعية وحدها التى اعتقد أنها تشكل المصدر الأساسى لانبثاق اللغة، وهو أمر يدعو للدهشة حقيقة كما أبان هيردر، إذ كيف يمكن تفسير اللغة بردها إلى هذا المصدر مع الأخذ فى الاعتبار أن الإنسان وحده من بين بقية المخلوقات هو الذى يملك اللغة، وإذا أرجعنا اللغة إلى مصادر طبيعية حيوانية فكيف نميز بينه وبين الحيوان، وكيف نفرق بين الخبرات الإنسانية والخبرات الحيوانية. وهكذا تتبدى عمق المفارقة التى وقع فيها كل من كوندياك وروسو بإرجاعهما اللغة إلى المصدر الحيوانى، فالأول منهما على حد قول هيردر أحال العالم الحيوانى إلى العالم البشرى، والثانى منهما أحال العالم البشرى إلى العالم الحيوانى[٢١].

وإذا كان الموجود البشرى أدنى من بقية الحيوانات من ناحية قوى واستجابات غرائزه، وأقل منه فى استعدادته الطبيعية وقدراته الفطرية، فإنه يلاحظ من ناحية أخرى أن كل حيوان له مجاله الخاص الذى ينتمى إليه منذ مولده إلي نهاية حياته، وكلما بدت حواس الحيوان أكثر حدة وشدة، وكلما كانت استعداداته الطبيعية أكثر وفرة كلما ضاق المجال الذى يتحرك فيه وخضع إلى درجة أكبر من النظام والاضطراد. وعلي سبيل المثال لاحظ هيردر أن العنكبوت

يسنج بمهارة لا تقل عن مهارة منيرفا آلهة الحكمة عند اليونان، لكن كل مهاراته تتحرك فى هذا المجال الضيق وحده وتتحدد به، وهو ما يشكل عالمه المتفرد الذى لا يستطيع تجاوزه أو تخطيه. فإذا ما تعددت أنشطة الحيوان وأهدافه، وتوزع انتباهه بين موضوعات مختلفة، تنوعت بالتالى أساليب وأنماط معيشته وضعف نشاطه الحاس بعد أن كان منصبا على موضوع واحد بعينه. ومن هنا لاحظ هيردر علاقة عكسية بين حساسية واستعدادات وغرائز الحيوان من ناحية وحجم وتنوع نشاطه من ناحية أخرى، ولما كان الإنسان وحده لا يقتصر عالمه على نطاق أو مجال محدود منتظم يمارس فيه نشاطه كما لا تتكيف حواسه وقدراته مع شئ واحد بعينه، بل إنها تخدم كل أهدافه، كما أن عقله يحتوى العالم ككل، فإنه من هذا المنطلق لا يمتلك غرائز أو مهارات فطرية أو لغة غريزية. أما بالنسبة للأصوات التى تتميز بها بعض الأنواع الحيوانية، والتى نطلق عليها تجاوزا لغة الحيوان، فإنها عند هيردر ليست سوى محاكاة للأصوات.

والحق أنه كلما أصبح مجال الحيوان أكثر محدودية، كلما قلت الحاجة إلى لغة محددة وكلما تركزت الحواس والمخيلة على شئ واحد بعينه، كلما كان أكثر خضوعا لغرائزه وحدها، وبالتالى ضاق نطاق الأصوات والرموز أو المنطوقات الخاصة به. ومن هنا فإن الحيوانات التى تنتمى إلى أضيق المجالات والمحرومة من حاسة السمع تتحرك فى العالم المحدود الذى تستطيع أن تلمسه وتشمه وتراه فحسب، وهو وحده العالم الذى تحيا فيه ولا تستطيع تجاوزه، وبالتالى فهى بعيدة كل البعد عن عالم اللغة، كما أنها ليست فى حاجة إليها أو القليل منها[٢٢]. فإذا ما انتقلنا مع هيردر إلى العالم الإنساني لوجدنا الصورة تختلف كلية، فإذا كان لكل حيوان لغته أو أصواته التى يعبر بها عن طبيعته الحيوانية الغريزية، وهى فى مجملها مثل حواسه أو غرائزه ومخيلته فطرية

وتلقائية، فإن الإنسان بدوره لا تصدق عليه مثل هذه الصورة. فالإنسان ليس ابنا للطبيعة وحدها، كما أنه لا يتحرك بدوافع غريزية خالصة. والعالم الذى يتحرك فيه لا يتحدد بمجال واحد دون غيره، كما أن حياته تخضع للتطور والتقدم، وإذا كانت حواسه أقل حدة من حواس الحيوان، وإذا كان الغريزة لا تحركه إلي العمل والنشاط، فإنه من ناحية أخرى لا يخضع للحتمية العمياء للطبيعة، وهكذا فإن ضعف الغرائز الإنسانية يعوضه عن الإنسان حريته العظيمة وحدها [٢٣] .

فى ضوء هذه المكانة التى احتلها الإنسان عند هيردر، كان اتجاهه إلي تحديد قوانين اللغة، وهى مجملها تنطلق من هذه المكانة الرفيعة وحدها، أو بمعنى آخر، إننا إذا ما أردنا تفسير اللغة عند هيردر وتحديد قوانينها كان علينا أن نتجه إلى المنبع الإنسانى الذى صدرت منه لنجد فيه كل تفسير ممكن لها، وهو ما يتعارض بطبيعة الحال مع محاولة تفسيرها انطلاقا من المصدر الإلهى أو انطلاقا من المصدر الطبيعى الحيوانى، وفى هذا الصدد وضع هيردر القوانين الأربعة التالية:

القانون الأول: لما كان الإنسان هو ذلك المخلوق الحر والمفكر الخلاق الذى تعمل ملكاته على نحو من التقدم المستمر، أصبح من الضرورى أن يكون لديه نزوع تجاه اللغة. والحق أننا إذا ما نظرنا إليه باعتباره مجرد حيوان يفتقد إلى الغرائز الضرورية لتحقيق متطلباته الطبيعية وممارسة نشاطه تبدى لنا وكأنه أكثر الحيوانات شقاء، فهو ضعيف، عرضة للهلاك ولكل أنواع الخطر التى تأتيه من الحيوانات المفترسة ومخاطر البيئة على السواء. وعلى الرغم من قتامة هذه الصورة التى يبدو عليها فإنها لا تقدم لنا العمق الحقيقى للذات الإنسانية، بل إنها ـ فيما ذهب هيردر ـ لا تقدم لنا غير المظهر السطحى للطبيعة الإنسانية فحسب، وحتى هذا المظهر تقدمه فى ضوء خاطئ كلية. فإذا كان العقل

والتفكير يشكلان الهبات الطبيعية للنوع الإنسانى، فإنها لابد أن يتجليان فى عين اللحظة التى تبدو فيها مظاهر قصوره واضحة لنا. وكما قال هيردر أن ذلك المخلوق التعس المحروم من الغريزة هو أيضا من اللحظة الأولى لوجوده موجود عاقل، قادر على ممارسة العديد من الأنشطة الإرادية التى تند بطبيعتها عن حتمية الطبيعية، وهو فى استطاعته حماية نفسه ومساعدتها، وهو بالفعل مجهز لهذا الغرض. بل إن مظاهر ضعفه وقصوره تدفعه وتحثه إلى أن يثبت وجوده كإنسان. لكننا لا ينبغى من ناحية أخرى أن ننظر إلى الملكات الإنسانية باعتبارها مجرد تعويضات ضعيفة لجوانب الفضائل أو المزايا الحيوانية الأخرى المحروم منها، وبدلا من ذلك ينبغى النظر إليها باعتبارها لصيقة الصلة بطبيعته وحدها، ومن ثم لا ينبغى إدخالها فى مجال المقارنة مع بقية قوى الحيوان الأخرى.ذلك أن مركز الثقل الإنسانى يكمن فى فعاليات الإدراك الإنسانى، ومثل هذه الفعاليات بدورها تفترض العقل الإنسانى وحده كقوة إنسانية يتميز بها الإنسان وحده. ومتى اتضح الطابع المميز الفريد للوجود الإنسانى اتضحت بالتالى أهمية اللغة، باعتبار أنه لا يمكن أن يعمل الإدراك الإنسانى بمعزل عن استخدام رموز اللغة، وهنا وصل هيردر إلى العلاقة الحميمة بين الطبيعة الإنسانية ونشأة اللغة، فاللحظة الأولى للوعى الإنسانى هى بعينها اللحظة الأولى لمولد اللغة(٢٤). فالإنسان عند هيردر منذ اللحظة الأولى لوجوده لم يكن أبدا حيوانا بل كان إنسانا، ومن ثم فهو لم يترق من المستويات الدنيا الحيوانية وصولا إلى الصورة الإنسانية كما ذهب أصحاب نظرية التطور، بل هو منذ اللحظة الأولى لوجوده يحمل طبيعته الإنسانية المتفردة التي لا ينبغى ردها إلى أصول حيوانية، فالإنسان عند هيردر هو وحده الذى يمتلك عقلا تأمليا خلاقا حتى لو افترضنا أنه لم يكن لديه الوعى الكاف لحظة دخوله هذا الكون، كما أنه لم يكن أبدا مجرد جهاز أو آلة لا حيلة لها، كما أنه لم يحيا أبدا فى كهف شبيه بكهف أفلاطون، محروما من الضوء والرؤية والحركة، بل هو منذ البداية،

منذ مولده وانبثاقه، تكشفت قدراته وحيويته فى أفضل صورة، وهو بالإضافة إلى هذا لديه نزوع دينامى للتقدم، ومثل هذه اللحظات عند هيردر قد تبدو محكومة بالعناية الإلهية الخلاقة، ومع ذلك فإنه ليس من وظيفة الفلسفة فيما رأى هيردر أن تفسر الإساس العلوى لمثل هذه اللحظات، تماما كما أن الفلسفة ليست فى وضع يسمح لها بأن تفسر كيفية خلق الإنسان، بل هى تتقبله بالصورة أو الحالة التى يبدو فيها فى ضوء إرادته الحرة وحدها، وهى تفسره من منطلق إنسانى خالص(٢٥).

وإذا كان الجهاز الإنسانى يدرك الإحساسات ككل، كما أنه لا يوجد عضو حاس واحد يعمل على نحو منفرد عن غيره باعتبار أنه لا يمكن الفصل الميتافيزيقى بين الحواس، ولما كان الإنسان فى ممارسته نشاطه يبدأ من انفعالات غامضة وينتهى إلي مرحلة الوعى بالذات، وهو فى طريقه إلى هذه النقطة يجد حاسة السمع تتخذ موقعها بين حاستى البصر واللمس فتتوسطهما ـ لما كان الجهاز الإنسانى يبدو على مثل هذه الصورة، ترتب على هذا أنه من أجل إدراك الخاصية المميزة للموضوع كان لابد من تحقيق التوافق والإنسجام بين الحواس، وهنا يكمن أصل اللغة، فهى فى تلقائيتها كعمل ونشاط تشبه اندفاع الجنين إلى الخروج من رحم أمه. وحيث أن اللغة تشتق حقيقتها وأصلها من هذه العملية، فإن كل مرحلة إنسانية تشكل بدورها حلقة ضرورية فى سلسلة تكوين اللغة، ويمضى هيردر فى تفسيره لهذه العملية على نحو أوضح فيقول أنه إذا كانت الحيوانات تربط أفكارها بصورة غامضة أو واضحة، لكنها مع هذا ليست متميزة، وإذا كانت الكائنات الغريبة عن الإنسان تكشف عن درجة من التذكر بما يعنى الاعتراف بدور الذاكرة إلى حدما بالنسبة لها، فإنه يمكن القول من ناحية أخرى أن الذاكرة هنا تظل مجرد ذاكرة حسية، وليس أدل علي ذلك أنه لا يوجد حيوان واحد بمقدوره تحسين ظروف معيشته أو إدراك

الطابع العام لخبراته وتجاربه بهدف الانتفاع بها فى المستقبل، وإذا كان الكلب يدرك إيماءة صاحبه المقترنة بضربه، كما قد يتحاشى الثعلب المكان غير الآمن الذى يعد لاصطياده، فإن كلا منهما مع هذا ليس باستطاعته أن يفكر بطريقة عامة مجردة فى كيفية الهرب بشكل دائم من المصير الذى يتهدده. وهكذا تظل الخبرة الحسية المفردة عند هيردر بالنسبة للحيوان معزولة عن غيرها من الخبرات، كما تنمو الذاكرة لتشكل مجرد مجموعة أو سلسلة من الخبرات أو التجارب الحسية، لكنها فى مجموعها لا تنظم أبدا بواسطة التفكير بحيث يمكن القول أنها تؤدى إلى التعدد فحسب بدلا من أن تفترض تلك الوحدة التى تخضع لها (٢٦).

وكلما ضاق المجال الذى ينتمى إليه الحيوان كلما أصبحت حساسيته وغريزته أكثر قوة، وأصبحت مهارته أكثر اضطرادا وانتظاما، وهكذا تبنى النحلة خليتها بطريقة واحدة لا تختلف فى شبابها عنها فى نهاية عمرها، بل ربما تبنى خليتها فى نهاية العالم بنفس الطريقة التى بدأت بها فى بداية الخليقة، ومن هنا رأى هيردر أن ما يقوم به الحيوان من عمل هو مجرد عمل متكرر غطى لا يخضع للتعديل والتطوير والتقدم. والحق أن المبدأ المهيمن على الحياة الحيوانية عند هيردر بعيد كل البعد عن التفكير التأملى، حقا إن الثعلب المجرب قد يفوق الثعلب الصغير قليل الخبرة فى القدرة على الفرار من صائديه، لكن خبراته ومهاراته هى فى نهاية الأمر مجرد نتاج لملاحظة مصاحبة خبرات معينة لنشاط معين، دون تدخل العقل وإعماله. وليس أدل على ذلك عند هيردر من أن مثل هذه الخبرات لم تحل دون وقوع أكثر الثعالب مكرا ودهاء فى شبكة الصياد الماهر، فإذا ما انتقلنا إلى الإنسان، وجدنا العقل التأملى هو وحده الذى يحكم تعاقب وتتابع أفكاره، وهو يعمل فى كل المستويات والمجالات حتى ما كان ينتمى منها إلى الحالات أو المظاهر الحسية الخالصة فحسب،

والإنسان عند هيردر وإن بدا أكثر الحيوانات جهلا عند مجيئه إلى العالم، لكنه من ناحية أخرى يستجيب بطريقة مغايرة كلية لاستجابة الحيوان، وليس كل يوم فحسب يترك أثره العميق عليه ويقدم له معرفة جديدة يستثمرها فى مستقبله، بل إن كل دقيقة يحياها تؤثر فيما يليها، وكل فكرة يعرفها تضيف إليه جديدا وترشده إلى غيرها من الأفكار. وهذه هى الخاصية الأساسية للعقل الإنسانى عند هيردر، فهو لا يتعلم شيئا يخص اللحظة الآنية وحدها، لكنه يربط أيضا كل معرفة جديدة بما أتيح له من معرفة سابقة، بحيث يمكن القول مع هيردر أن الإنسان دون بقية المخلوقات هو ذلك المخلوق الذى أتيحت له وحده ذاكرة تاريخية بمقتضاها يحقق تطوره وتقدمه وصيرورته. فنحن عند هيردر فى حالة دائمة من الحركة وعدم الرضا بالوضع القائم، ومن ثم فإن قانون الصيرورة أو مبدأ التقدم المستمر للعقل الإنسانى إنما يشكل القاعدة العامة التى تخضع لها حياتنا، وإذا كانت هذه القاعدة لا تعمل على نحو متساو بصورة ملحوظة فى كل العصور، فإن هذا لا يؤدى إلي تغير وجودها الدائم، فعندما لا يفكر الإنسان فى حلمه على نحو مماثل ليقظته فإن هذا لا يعنى انتفاء الصفة الإنسانية عنه(٢٧).

وإذا بدت الذاكرة التاريخية عند هيردر وثيقة الصلة بالإنسان، بدت اللغة بدورها وثيقة الصلة بماهيته الحقة، فالمرحلة الأولى من الوعى بالذات لا يمكن انبثاقها بدون القدرة التلقائية الخاصة بوضع الأفكار فى كلمات، ولا يمكن للعقل أن يقوم بربط سلسلة أفكاره بدون سلسلة مصاحبة لها من الكلمات، وعلى هذا فإن كل عمليات التعقل التى نعى بها إنما تتضمن اللغة. بل ليس بمستطاعنا أن نتصور العقل الإنسانى بدون اللغة. وربما بدت التجارب الأولية للجنس البشرى غير قابلة للتعبير عنها من خلال اللغة الاصطناعية، وهنا يتساءل هيردر فيقول هل تشكل مثل هذه التجارب الغامضة الوجود الإنسانى

ككل؟ وإذا كان نشاط العقل لم يكن فى اية مرحلة من مراحله لا عقلانيا خالصا، وإذا كانت العاطفة لم تكن لها السيادة على الوجود الإنسانى، وإذا كان مركز الثقل فى الطبيعة إنما ينصب على الحواس العليا كالرؤية والسمع وهى الحواس التى تخلق اللغة، أمكن القول مع هيردر بأنه لم تكن هناك حالة واحدة من حالات العقل الإنسانى لم تنبت فى كلمات أو رموز لغوية. وربما بدت بعض الرؤى الغامضة أو الأحلام بمعزل عن اللغة وكلماتها. لكن مثل هذه الظروف لا تشكل أيضا الظروف المألوفة للعقل الإنسانى، فالإنسان يشعر بعقله ويتكلم كما يفكر، وكل مرحلة من مراحل وجوده المقترنة بالتأمل تساعده على التفكير بصورة أفضل، وبالتالى تتيح له أن يتكلم على نحو أفضل. وإذا كانت الحواس الإنسانية يخدم بعضها البعض، فإن مركز الثقل يكمن فى حاستى البصر والسمع بالدرجة الأولى، والحاسة الأولى تميز خصائص الشئ، بينما الحاسة الثانية تقدم الكلمة كرمز للدلالة على الشئ، وكل خطوة تتجه إلي استعمال أكثر مهارة ورقيا للحواس تؤسس بدورها اللغة بصورة تلقائية، كما أن كل استعمال للطاقات العقلية يؤسس بدوره اللغة، وعلى هذا فإن تطور اللغة عند هيردر يعد شيئا طبيعيا ملازما للطبيعة الإنسانية ذاتها، وكلما زادت خبرات وتجارب الإنسان، وكلما تعلم معرفة الأشياء المختلفة عن طريق مظاهرها المختلفة، كلما أصبحت لغته أكثر ثراء، وكلما اتجه الإنسان إلى تكرار ما تعلمه وتكرار الكلمات التى أحرزها، كلما بدت لغته أكثر انتظاما وثباتا، وكلما ميز وصنف الأشياء كلما بدت لغته أكثر تنظيما، ومثل هذه العملية إنما تحقق عند هيردر خلال سنوات مضنية من الحياة الفعالة المثمرة والتغيرات المستمرة والصراع الدائم مع العديد من المعوقات من كل نوع[٢٨]. ولا شك هنا بتأثر هيردر العميق بالعديد من آراء هامان Hamman وبصفة خاصة ما كان يتعلق منها باللغة، فقد قدم هامان الأساس الذى اعتمد عليه هيردر فى صياغة رؤيته إلى حد كبير، وهل يمكن تجاهل رؤية هامان إلى اللغة باعتبارها المحـــور

الجوهرى الوحيد لكل إدراك ومعرفة، بل ولكل نشاط غرضى. فعن طريق اللغة تتكلم الفعالية الإنسانية مع غيرها من البشر، كما تتكلم مع الله كما تتكلم مع نفسها. وعن طريق اللغة تصبح المعانى المتجسدة فى الشعر والشعائر الدينية وشبكة المؤسسات الإنسانية ومختلف وسائل الحياة مفهومة ومدركة لنا، ومثل هذا التجلي أو الكشف تبدى باعتباره أداة تعريف الإيمان عند هيردر. فإن تدرك الإنسان عليك بأن تدرك ما الذى يعنيه ويتصوره ويريد إبلاغه، والخلق هو التواصل بعينه. والحق

والحق أن هامان لم يكن كما اعتقد البعض مجرد شخصية حالمة، كثيرة الرؤى، ولم يدع انه من أصحاب الحدوس الخاصة، لكنه فى اتون أزمة روحية عنيفة المت به تحول إلي الكتاب المقدس وغمره الاحساس العميق بان تاريخ اليهود إنما يجسد حقيقة كلية مفارقة للتاريخ باعتباره يرمز إلى الشوق الموجع إلى الله، فقد خلق الإنسان على صورة الله، لكنه نتيجة لخطيئته وضعفه كان وقوعه فى الاثم، ومن ثم كان سقوطه، لكنه سرعان ما أستجمع قواه ونهض من كبوته مرة أخرى عندما استمع إلى صوت الأب والسيد، صوت المسيح من خلاله وخارجه. وهكذا اندمل الجرح الإنسانى عندما أستسلم إلى وحدة الحياة وأستمع إلي وجوده الداخلى العميق، استمع إلى روحه ودمه وعقله وارادته. وفوق كل هذا استمع إلى حواسه التى تستقبل صوت الله مباشرة وان اتخذ دلالته ورموزه بواسطة الطبيعة والتاريخ الإنسانى. وبذلك بدت الطبيعة والتاريخ عند هامان باعتبارهما مجرد شيفرات ورموز اللوغوس التى يقرأها أولئك الذين لم تضللهم البطاقات الميتافيزيقية للأشياء. فالطبيعة ماهى إلا افكار النعمة الإلهية وعطايا الله للإنسان وهى العواطف والرغبات والحب والإحساس بالبهجة فى كل مظهر من مظاهر الحياة، وفي كل مظهر من مظاهر الإبداع. وهكذا فإن وجود العالم وان كان لايمكن البرهنة عليه عن طريق العقل، كما أبان هيوم،

فإننا مع ذلك نتقبله باعتبار انه من خلال الإيمان الفطرى بالعالم الخارجى فإننا نتقدم إلى التفكير والعمل. وإذا كان هيردر لم يرتبط بتصوف هامان فإنه مع ذلك قد تأثر بنبذه للتحليل العقلى، كما تأثر بنزعته التجريبية والحسية، كما تأثر إلى حد ما بإيمانة المسيحى، لكن تأثره الاكبر جاء من خلال فلسفته فى اللغة. وفلسفة اللغة عند هامان هى التى بلورت بدورها كل مجالات التأثر هذه. وهى التى دعمت فرضيته الاساسية فى ضرورة اللغة للانسان وارتباطها بماهيته الحقه(٢٩).

القانون الثانى: وينطلق هذا القانون من الطبيعة الإجتماعية للموجود البشرى، إذ انه لما كان الإنسان على حد تعبير هيردر هو ذلك المخلوق القطيعى الذى ولد ليحيا فى مجتمع، فقد أصبح تطور اللغة أمرا ضروريا ولازما لطبيعته هذه. والحق أن الانسان عند هيردر هو ذلك الكائن الضعيف الذى يتعرض لقسوة الفصول الأربعة، وهو لايستطيع أن يحيا بمفرده، بل هو دائما فى حاجة إلى غيره. وحاجة انثى الانسان إلى المجتمع خلال سنوات الحمل تفوق بالطبع حاجة النعامة التى تضع بيضها في الصحراء. ومن رحم الأم يخرج المولود إلى العالم ضعيفا لاحول ولاقوة له، بل يخرج إلى العالم باعتباره اكثر الحيوانات ضعفا واحتياجا للمساعدة، وإذا لم يتلق رعاية امه وصدرها الحنون وحماية أبيه كان مصيره المحتوم إلى الهلاك. ومنذ اللحظة الأولى لاقتحام المولود لعالم جديد يتأكد الطابع الاجتماعي للحياة الإنسانية، ومن هنا فإذا ما أتجه البعض كأصحاب النزعات الابقورية إلى تفسير كل شئ فى ضوء الطابع الفردى الأنانى للإنسان فكيف يتسنى لنا فيما ذهب هيردر أن نضع فى حسباننا تلك المشاعر الأبوية والروابط القوية التى تكشفها الطبيعة الانسانية.

وإذا كان الإنسان يأتي إلى العالم ضعيفا، محروما من الاستعدادات الطبيعية والقدرات والغرائز الفطرية بالمقارنة بغيره من الحيوان، فإنه مع ذلك،

أكثر قدرة علي التعلم والتدريب والتطور. فالطبيعة عند الحيوان تقوم وحدها بدور المعلم، وكل مهارة يكتسبها تظل مهارة فردية خالصة وعملا مباشرا من أعمال الطبيعة، وبالتالى فلا توجد فى العالم الحيوان سلسلة متدرجة من التقدم الروحى أو وحدة تضفى علي خبراته دلالة ومعنى. أما فى العالم الإنسانى فإن الآباء يخزنون خبراتهم وتجاربهم ليس بغرض الإحتفاظ بها في مستودع خبراتهم فحسب، وانما بغرض نقلها أيضا إلى ذريتهم. وهكذا يتلقى الأبن ذلك الموروث الفعال الذى يمكن تعقبه وتتبعه مع بداياته الأولى عند الأجداد فلا أحد يحيا لنفسه فقط، وكل انسان عند هيردر مجرد حلقة في سلسلة الأجيال. وفي هذا الصدد تبرز أهم حلقتين في التواصل الثقافي والحضارى عند هيردر، الأولى تتمثل في ذلك التواصل الفكرى الذى تحققه التربية في مرحلة النقل الأولى من الآباء إلي الابناء والثانية تتكشف فى تطوير اللغة التى تشكل الوسيلة الأساسية التى يتحقق بها هذا النقل، وهي مثلها مثل التواصل الفكرى محملة بالموروث الروحى للأسلاف فمن خلال لغة الآباء يتحدد النمط والأطار الفكرى الذى يتلقاه الطفل، ويتحول بالتالى الضعف الإنسانى إلى قوة وفعالية مؤثرة، ومن ثم يصبح الطفل قادرا على التواصل مع أسلوب تفكير ومشاعر المحيطين به. وعندما يكرر الطفل كل كلمة اكتسبها، فالحق يقال انه لايكرر مجرد كلمات سمعها بل يكرر أيضا كل المشاعر المصاحبة لها وكان ثمة وعدا بدوام المشاعر يبدو متضمنا فى كل كلمة يتلفظ بها الطفل(٣٠).

القانون الثالث: وحيث أن الجنس البشرى ككل ليس مجموعة متجانسة لايتكلم لغة واحدة، جاز القول بأن اختلاف اللغات القومية يمثل نتيجة طبيعية لازمة للإختلاف الإنسانى، وهنا لاحظ هيردر انه لايوجد أثنين من البشر يتكلمان نفس اللغة، حتى لو كانت العلاقة التى تجمعهما هى علاقة الأب بأبنه والزوج بزوجته. وكما أنه لايوجد أثنين من البشر يتطابقان فى خصائصهما

الفيريائية وملامحهما تطابقا تام فانه بالمثل لاتوجد كلمتين حتي لو كانا ينتميان الى لغة واحدة ينطق بها بطريقة متماثلة بين شعبين مختلفين. والحق أن كل جيل عند هيردر يطور فى لغته بعض المصطلحات الخاصة به وحده وهو مايفسر عند هيردر بداية ظهور اللهجات ومن ناحية أخرى لايمكن تجاهل تأثير عوامل المناخ والهواء والماء والطعام والشراب علي الأجهزة الصوتية وبالتالى تأثيرها على اللغة (٣١).

ومتى وضعنا فى اعتبارنا الدلالة الحقيقية للغة أوروح اللغة كما أطلق عليها هيردر والتى تتمثل فى معني الكلمات واجهتنا بالتالى مشكلة المترادفات. واللغات القديمة بصفة عامة كما لاحظ هيردر مليئة بالعديد من صنوف المترادفات، ومثل هذه الظاهرة أرجعها هيردر إلى التباين بين دلالة كل ترادف وآخر. فقد يؤثر ترادف معين على شخص ما تأثيرا عميقا أكثر من غيره من المترادفات لعدة عوامل ربما كان من بينها سهولة تذكره أو توافقه بدرجة اكبر مع وجهة نظره خبرته أو لانه يعبر عن مشاعر وأحساساته بطريقة أكثر تلقائية، ومن هنا قد تختفى كلمة معينة وقد تستمر أخرى أو قد يتحول معناها إلى معنى آخر في قاموس الاستعمال اليومى للغة عند جماعة معينة.

وكلما كانت اللغة أكثر حياة وأكثر أقترابا من أصلها، كلما بدت أكثر قابلية للتغيير. ومن ثم فاللغة الموجودة فحسب فى الكتب والتى تدرس عن طريق القواعد وتستعمل عن طريق الطلاب والباحثين ولا نتدوالها فى احاديثنا الفعلية اليومية والتى تشير إلى عدد من الموضوعات والمعانى... مثل هذه اللغة فى مفرداتها المكتملة. المحددة وقواعدها المنهجية وتطبيقاتها الثابتة تظل كما هى دون أن يطرأ عليها تغيير. أما بالنسبة للغة الوحشية الفطرية المفعمة بالحياة المتواجدة وسط عالمنا الخصب، الخالية من القواعد المصبوبة جيدا، اللغة البعيدة عن الرموز الكتابية والمختصرات الكلاسكية... مثل هذه اللغة تبدو

وكأنها تحيا شبابها فتتقبل كل جديد تضيفه حياتنا اليومية اليها، وتبدو وكأنها تدرك العالم للمرة الأولى فتنفعل به وتشعر بحيويته، ومثل هذه اللغة عند هيردر تخضع للتغيير فى كل تجربة جديدة تخوضها، وفى كل شكل جديد من الفكر والفهم(٣٢).

وإذا كان الإنسان عند هيردر ليس ذئبا لأخيه الإنسان كما ذهب هوبز، أو يحيا منعزلا وحيدا فى الغابة كما ذهب روسو. فانه من ناحية أخرى يمتلك لغة جمعية تمكنه من تحقيق التواصل مع غيره. وعلي الرغم من هذا فانه لايستطيع التحرر كلية من قبيلته التى ينتمى إليها وان كان بمقدوره التكيف مع بيئات جديدة وتنميه عادات ولغات جديدة. ولايرجع هيردر اختلاف لغات الأمم إلى ظروف خارجية كالمناخ والمواقع الجغرافية، بل يرجعها بدرجة أعظم إلى العوامل الداخلية، وعلى سبيل المثال وجد هيردر أن الصراع والتنافس المتبادل بين الأمم ربما كان له الفضل الأكبر فى ظهور اختلاف اللغات بعضها عن بعض. ولاتتنازع القبائل لأسباب مادية فحسب، كأن تتنازع من أجل الطعام والشراب، بل إنها قد تتنازع لدوافع أخرى متعلقة بالشرف والعزة والطموح. والحضارة الإنسانية فى بواكيرها الأولى فيما ذهب هيردر كانت تحركها دوافع العمل والخلق أكثر مما تحركها دوافع الرغبة فى التملك والحرص على الأقتناء، ومن هنا توحدت قيم الشرف والشجاعة مع قيمة الإنتماء إلى قبيلة معينة. ولم تكن عضوية القبيلة شيئا آخر غير النظر إلى كل فرد باعتباره مجرد جزء مكمل للكل. ومن ثم كان الشعار السائد هو من ليس معنا أدنى منا. وبمقتضى هذا الشعار بدت كلمة البربرى أو الهمجى دلالة على احتقار الغريب الذى يمثل درجة أدنى من النبل والشجاعة والمعرفة. ومتى نشأ النزاع حول حقوق الملكية، وقامت الحرب نتيجة لذلك، فإن الإحساس أو الشعور بأن جارك أقل شجاعة منك لكفيل بأن يكون دافعا للبهجة والأرتياح. لكن الصدام لا ينشأ من دوافع

مادية خالصة، بل قد ينشأ من دوافع معنوية أيضا ترتبط بالفخر والعزة والبطولة. ومن هنا سرعان مايتغير الشعار السابق ليصبح من ليس معنا فهو عدونا، وبالتالى لايصبح الهمجى أو البربرى مجرد شخص غريب عنا بل يصبح فى موقع العداء أيضا. ومن هذا المنطلق تأتى أهمية اللغة لتؤكد بدورها قيمة الهوية وتؤكيد مجموعة من القيم المرتبطة بالجماعة الإنسانية المعينة. وبدلا من أن تصبح هناك لغة واحدة تتعدد اللغات باختلاف الأمم والشعوب، ولم يرجع هيردر هذا الإختلاف إلى عوامل الهجرة والأرتحال من مكان إلى آخر فحسب، بل أرجعه أيضا إلى الصدام والنزاع من منطلق قيم ودوافع معنوية خالصة[1].

القانون الرابع: لما كان الجنس البشرى فى مجموعة يشكل كيانا كليا متدرجا ينبثق من أصل عام خلال نسق كلى، جاز القول أن كل اللغات ومعها سلسلة الحضارة يمكن إرجاعها فى نهاية المطاف إلى أصل عام صدرت منه. وهنا يوضح لنا هيردر انه إذا كنا قد لاحظنا أن الإنسان يكشف لنا عن خضوعه لقاعدة خاصة به تميز انشطة عقله المختلفة وتتضمن الاتجاه إلى بناء أرتباطات بين الأشياء المختلفة بمقتضاها يخلق العقل وحدة متدرجة من تعددية الحالات التى يصادفها... إذا كنا قد لاحظنا هذه الملاحظة أمكن القول أن مثل هذه القاعدة تفترض وتستلزم وجود اللغة وتطورها المستمر، وباختصار فإن النشاط الخلاق للعقول الفردية وعملية نقل المورووث الحضارى من جيل إلي آخر يستلزم وجود وتقدم اللغة، ومن ثم يمكن تناول النمو الحضارى من خلال الجنس البشرى ككل. والحق ان كل انسان عند هيردر بمقدوره أن يدرك سلسلة استمرار وتواصل الأجيال خلال حياته، وهو منذ اللحظات الأولى من حياته يتلقي جانبا كبيرا من المورووث الحضارى لأسلافه لينقله بدوره إلى ابنائه وأحفاده، وبالمثل فإن التغيرات التى تطرأ على العقل البشرى تمارس تأثيراتها على العقول الأخرى، ومتى نظرنا إلي اللغة باعتبارها حقيقة قومية عند الإنسان علي النحو

الذى يبدو عليه أفراز العسل عند النحلة، بدت لنا بالتالى إمكانية انهيار ذلك البناء العظيم والشامخ للحضارة الإنسانية وتفسير ذلك عند هيردر اننا إذا افترضنا ان كل إنسان يأتى إلي العالم ومعه لغته التى أوجدها لنفسه، فإذا ماغادر عالمه انتقلت لغته بدورها معه، وكأنه قدر لكل فرد أن يبدأ من نقطة الصفر يخترع لغته ويأخذها معه إلي قبره... لو افترضنا مثل هذا الفرض فكأننا نسلم بأن اللغة تخلق خلقا جديدا في كل مرة، وبالتالى ينعدم التواصل اللغوى بين الأجيال، وهنا لايفترق الوضع عن حالة النحلة التي تأخذ معها مهاراتها في بناء قرص الشمع عندما تنقضى حياتها. وهكذا فإن اختراع كل فرد للغته بنفسه إنما يعني الحرمان من ذلك الكنز العظيم كما أطلق عليه هيردر وهو كنز النمو والتطور (٣٤). والحق اننا عندما ندخل العالم عند هيردر فإننا فى حقيقة الأمر ندخل عالما من التعاليم والمبادئ، نتعلم منه، ونعلمه لمن يأتى بعدنا، ويمكننا الرجوع إلى البدايات الأولى للتواصل الحضارى بالرجوع إلى الإنسان الأول وهو آدم، فنحن جميعا ابنائه، ومعه بدأ الجنس البشرى، ومنه انبثقت اللغة وكافة التعاليم، ونحن تعلمنا منه وعلمنا ماتعلمناه لابنائنا واحفادنا، وليس ثمة فكرة واحدة قدر لها أن تزول وتختفى، كما لاتوجد مهارة واحد اكتملت منذ البداية بل هى تخضع للتطور المستمر، وهى في صيرورة دائمة وليس شأنها في ذلك شأن المهارات الحيوانية التى بقيت على حالها منذ بداية الخليقة إلى يومنا هذا، واللغة الإنسانية بدورها لاتشكل حقيقة أو موضوعا جاهزا منذ البداية، بل انها فى تطور مستمر كأى شئ آخر يتطلع إلي النمو والتطور والاكتمال.

وإذا كانت بعض المحاولات قد بذلت فى سبيل دراسة انساب اللغات المختلفة فإن مثل هذه المحاولات تبدو بعيدة عن اهتمام هيردر، ومن ناحية أخرى لايكفي تقديم قائمة بالكلمات المختلفة كأساس لعلم اللغات المقارنة كما حاول

ذلك بعض فقهاء اللغة من المبشرين والرحالة. ذلك أن عملية صياغة أو تكوين اللغة تبدو غير منفصلة عن التطور العام للمجتمع الإنساني. ومن هنا تتبدى روعة اللغة عند هيردر، فهى كنز الأفكار الإنسانية، يساهم فيها كل فرد بطريقته الخاصة، وهي محصلة تراكم النشاط المستمر والمتواصل للعقول الإنسانية بحيث يمكن القول أن عملية تكوين اللغة ونقلها لاتنفصل عن التطور العام للمجتمع الإنسانى(٣٥). وفي هذا المجال أورد هيردر الملاحظات التالية:

١ ـ انه إذا كان من الصحيح ان لكل فرد من الملكات ماهو عام بالنسبة لجنسه ككل، فإن كل امة لها ماتتميز به الأمم المتعددة، وعلى الرغم من هذا فإنه لايمكن لأحد ان ينكر قدرة المجتمع فى اختراع مايتحظى قدرة كل فرد علي حدة، أو قدرة الجنس البشرى علي تخطى قدرة كل أمة على حدة، وليس هذا نتيجة تفاقم القوة المرتبطة بتزايد العدد فحسب، بل أيضا نتيجة للإختلاف الكيفى. وقد يفترض البعض أنه إذا تحرر الفرد من احتياجاته الضرورية وتوفرت له سبل الراحة، وترك لنفسه، فإنه بمقدوره أن يمارس ملكاته الفعلية ويؤكد قدرته الإبتكارية فى كل الأشياء ومنها بطبيعة الحال تكوينه لكلمات جديدة، لكن مايسفر عنه الواقع هو العكس على طول الخط، وذلك انه بدون المجتمع فإن الفرد يصبح عرضة للحياة المتوحشة، فعندما يوضع الفرد فى ظل ظروف تحقق له كل احتياجاته الضرورية فإنه يبدو أشبه بزهرة لاجذور لها، لكن دعه عضوا فى مجتمع لديه بعض الإحتياجات، دعه مسئولا عن نفسه وغيره، تجد انه ربما حرم من بعض حريته لكن مثل هذا الموقف الجديد الذى ربما حرمه من الفراغ الضروري اللازم للإختراع فانه من ناحية أخرى ينشط ملكاته ويحفزه إلى تجاوز واقعه ويجعله فى حالة دائمة من الحركة. فالإنسان كعضو فى جماعة يمكنه أن يشارك بدرجة أكبر فى تكوين وتطوير اللغة بدرجة تفوق بمراحل عدد من الأفراد مساو للجماعة نفسها لكن كل واحد منهم يحيا بمعزل عن غيره.

وهكذا ذهب هيردر إلى القول بأنه لايمكن أن يخترع الإنسان بمفرده اللغة وهو يحيا فى جزيرة صحراوية حتي لو كان فيلسوفا، ومن هنا فإن الطبيعة أختارت تطور الإنسان فى المجتمع (٣٦).

٢ ـ وقد يعتقد البعض أن قبيلة منعزلة وحيدة تستمتع بالفراغ والدعة وتيسير سبل الرزق بمقدورها ان تحسن لغتها بدرجة أكبر من القبائل المهددة بالغزاة والحروب، لكن مايؤكده الواقع عند هيردر هو عكس هذا الوضع على خط مستقيم، بل كلما زادت المخاطر التى تهدد الجماعة كلما زاد اعتمادها على نفسها وقويت الروابط التى تربط بين أفرادها فالجماعة هنا تقاوم كل محاولات تحللها ومن ثم تعمل على تدعيم جذورها وتمجيد ذكريات الأجداد فى الأغانى والوثائق، كما تتجه إلي المحافظة علي لغتها وتقاليدها الأدبية (٣٧).

٣ ـ والأمة التى تعتمد على نفسها، وتنغلق على ذاتها ولاتقيم علاقات بغيرها، فانها سرعان ماتتعرض للأضمحلال والتقهقر، وبالتالى تتجمد لغتها وحضارتها. والعديد من الأمم التى اتفق على اعتبارها بربرية تصور هذه الحالة بوضوح، فهى معزولة عن غيرها بمقتضي القيود الذاتية المفروضة عليها، وهى قد تستمر لعصور طويلة فى مثل هذا الجهل المدهش مثلها فى ذلك مثل سكان الجزر الذين لم يسمعوا عن النار من قبل، وليس لديهم الوعى بأبسط المهارات الحرفية اليدوية وهم فى عزلة تامة لايرون من يحيط بهم. ولعل ذلك يفسر عند هيردر انزعاج بعض الفلاسفة من جهل وتخلف الشعوب البدائية التى انغلقت على ذاتها، وهنا يتساءل هيردر فيقول ألم يتعلم الالمان معظم ماتعلموه كأمة متمدينة من الشعوب الأخرى!

وفى النهاية فإن الطبيعة فيما ذهب هيردر قد فرضت سلسلة من التبادل والتواصل بين الأمم بعضها وبعض، وعن طريق مثل هذا التبادل والتواصل بين الأمم تتطور الفنون والعلوم كما تتطور اللغات. فالتواصل الحضارى عند هيردر

هو العامل الحاسم فى تطور اللغة بل وتطور الحضارة ككل والالمان على سبيل المثال ربما كان مصيرهم كمصير هنود أمريكا الشمالية يحيون فى أحراش ويخوضون حروبا قاسية لو لم تترك الحضارات الأجنبية تأثيرها عليهم. وكل حضارة لاتحيا بمعزل عن غيرها، بل هى تدين إلى غيرها من الحضارات فى كل تقدم أحرزته، فالمدنية الرومانية تدين فى وجودها إلى الحضارة اليونانية، والحضارة اليونانية تدين بدورها إلى حضارات أسيا ومصر، كما تدين الحضارة المصرية القديمة إلى أسيا وربما تدين الصين بحضارتها كذلك إلي مصر. وهكذا تمتد السلسلة من الحلقة الأولى إلي آخر حلقة وربما يأتى اليوم الذى تشمل العالم ككل. والأمم التى تعلمت من غيرها عند هيردر كمصر واليونان وروما وبعض الأمم الحديثة أستوعبت وطورت الميراث الذى تلقته، أما الأمم الأخرى التى أنعزلت عن غيرها وأنغلقت على ذاتها كالفرس والتتار والقوط فانها انتهت إلى نقطة لم تستطع عندها أن تحقق أو تضيف شيئا غير أضعافها وتخريبها لما أبدعه الأوائل(٣٨).

وهنا يتوقف قليلا ويتساءل عن حقيقة موقف دعاة الأخذ بالأصل الإلهى فى نشأة اللغة والقائلين بوجود نظام وجمال فى كل شئ ومع اتفاقه معهم فى القول بوجود نظام وجمال فى كل شئ لكنه يرى أن التساؤل المحوري ينبغى أن ينصب على زمان ومكان وكيفية تحقق مثل هذا الجمال والنظام أو بعبارة أخرى ينبغى أن يترجم التساؤل الأساسى إلى عدة تساؤلات وهي متى واين وكيف يحدث هذا الجمال والنظام؟ هل اللغة التى تستحق تقديرنا هي اللغة الأصلية؟ ام انها ليست سوي نتاج لأمم وعصور عديدة؟ ألم يكون الكوخ البدائى الصغير مصدر وأساس البناء والعمارة؟ هل رأى الله أن يعلم الإنسان كيفية بناء القصر لأن الإنسان لم يستطيع أن يبنيه فى اليوم الأول لوجوده؟ وهكذا فإن الرأى الأصوب عند هيردر هو أن اللغة مثلها فى ذلك مثل الإنسان نفسه تطورت عبر مراحل

وخطوات متدرجة وتحت ظروف متنوعة وإلا لما أستطاع العقل الإنسانى أن يتطور بدون لغة، أو تتطور اللغة بدون العقل الانسانى، والعقل واللغة معا لايمكن الفصل بينهما. وليس هناك غير بديل واحد لهذا الأتجاه وهو أن نفترض سببا أو مبررا لبداية هذه العمليات المختلفة مختلفا كلية عن تطورها، بمعنى أن يكون السبب الهيا خالصا، ويكون التطور انسانيا فى الدرجة الأولى، وهو مايبدو عند هيردر أشبه بالنزعة السوفسطائية إلى درجة كبيرة فى حجب قول لامعنى له [٤٦].

وهكذا نجد أن المقولة الأساسية التى انطلق منها هيردر وهى تأكيد لإنسانية اللغة وتعذر ارجاعها إلي مصدر آخر أو تفسيرها به لم تكون مجرد مقولة قصد بها تفسير اللغة، بل بدت مقولة عامة انطلقت منها فلسفته ككل سواء فى اللغة أو التاريخ أو الحضارة. ولم يجد هيردر أي تعارض بين القول بإنسانية اللغة والقول بالقدرة الإلهية، بل أن نظرية الأصل الإنسانى للغة بدت لديه باعتبارها تمجيدا لله وأعماله، فهى تدين له بخلقه العقل الإنسانى القادر على تكوين وتنمية وتطوير اللغة بواسطة قواه الخاصة، والعقل بدوره هو الذى ينشئ اللغة باعتبارها ضرورية لعمله من منطلق كونه أفضل صورة مكتملة عن الخالق، وعلى هذا فإن أصل اللغة إنما يفسر على نحو إلهى خالص متى رأيناه بصورة إنسانية حقا. ومن هنا بدت نظرية الأصل الإلهى للغة عند هيردر ليست عديمة القيمة فحسب، بل بدت أيضا ضارة ومخربة للنزوع الطبيعى للعقل الإنسانى، وإذا لم تكن اللغة مجرد نتاج للعقل الإنسانى، فإنها لن تكون شيئا آخر باعتبار أن اللغة تعد من ذرية العقل، وبدونها لايمكن تصور بداية حقيقية للفنون والعلوم ومتى اتفقنا حول فرضية الأصل الإنسانى للغة كنا بذلك قد ساعدنا علي أحياء الأمل فى نفوسنا، ومع كل خطوة جديدة يخطوها الإنسان فانه يحرز نظرات أوضح وتفسيرات أكثر خصوبة فى العديد من المجالات، ومن

هذا المنطلق وحده يمكن توقع كل تقدم فى كل ميادين الفلسفة وبصفة خاصة فى مجال فلسفة اللغة.

وإذا كان هيردر قد أقد أقر الأصل الإنسانى للغة، فإنه أكد بالتالى النزعة الاتفاقية للغة، فالعلاقة بين الكلمات والأشياء ليست منطقية أو ميتافيزيقية، بل هى علاقة اتفاقية أو سبية فالكلمات المستعملة في توصيل خبرات معينة هى مجرد نتاج لمؤثرات طبيعية وهى العوامل البيئية التى نسميها بالمناخ أو نتاج لعوامل نفسية أو نتاج للصدفة أو نتاج للقرارات الإنسانية. ومن ثم فإن مذهب التصورات الخالصة هو مجرد وهم وخيال محض. ولاتوجد منذ البداية ماهيات معينة. والخبرة وحدها هى التى تخبرنا عما إذا كان تعبير معينا في سياق ما له لنفس المعني الذى يفيده تعبير آخر، ومن هنا كان لوك على حق - كما لاحظ هيردر - فى نظرته إلي اهمية الخبرة فى تحديد دلالة الكلمة، ومن هذا المنطلق فإن معرفة فقه اللغة التاريخى والمقارن وهو مايعني تتبع التطور التاريخى للغات المختلفة هو وحده الذى يسمح لنا بدراسة قضية تغير الاستعمالات والمعانى الخاصة باللغة[٤١]. وبذلك تبدت نزعة هيردر التجريبية فى دراسة اللغة. والحق ان هيردر اكد علي أهمية الدراسات التاريخية فى تفهم تطور اللغة ولاشك أن قوة الدفع العظيمة التى قدمها فى اتجاه دراسات اللغات المقارنة والانثربولوجيا المقارنة وفقه اللغة بدت من معالم الفخر لدى الدارسين الالمان فى عصره، بل والعصر الذى تلاه.



الفصـــل الثالـــث

السيـاسة والمنـظور الحضارى

الفصل الثالث

السياسة والمنظور الحضارى

(١)

احتلت السياسة جانبا لا بأس به من اهتمام هيردر، وهو وإن كان قد عرف عنه أنه فيلسوف التاريخ، وإذا كانت رؤيته للتاريخ دفعته إلى الخوض فى قضايا الحضارة الإنسانية، فإنه من ناحية أخرى لم يتجاهل أهمية الحياة السياسية، وربما كان الدافع وراء اهتمام هيردر بالسياسة هو نفس الدافع الكامن وراء اهتمامه بدراسة العديد من الفعاليات الإنسانية، ونقصد به دراسته للإنسان، فما قدمه هيردر يعد بحق دراسة شاملة للوجود الإنسانى، تغوص فى تجلياته ومظاهر إبداعه وأوجه نشاطه، ولم يستطع هيردر، وهو الذى تناول الإنسان من خلال بيئته التى يعيش فيها، أن يتناوله بمعزل عن الإطار السياسى الذى يحيط به، فالإنسان شئنا أم أبينا هو منذ اللحظة الأولى للحياة حيوان سياسى. ولعل ذلك يفسر لنا دلالة وأهمية المصطلح الجديد الذى نحته وصاغه وقدمه تعبيرا عن خطورة البعد السياسى فى الحياة الإنسانية، ونعنى به مصطلح الحضارة السياسية Political culture ولا شك أن هذا المصطلح يوحى لنا أن نظرته للسياسة كانت بعيدة عن نظرة السياسى المحترف، كما كانت بعيدة عن نظرة فيلسوف السياسة بالمعنى الدقيق، ولعلها كانت أقرب إلى نظرة فيلسوف الحضارة للسياسة منها إلى أية نظرة أخرى.

والحق أن موقف هيردر الحضارى تجاه السياسة ورفضه للعديد من تصوراتها كالدولة والقوة والسيادة والتقدم وخصومته للعديد من نظرياتها كنظرية الحق الطبيعى والعقد التقليدى وتناوله المتميز للعديد من آليات الحكومة ... لم يجد صداه عند علماء السياسة فى القرن التاسع عشر أو أصحاب النظرة

الكلاسيكية فى القرن العشرين[1].

وربما تبدو لنا بعض دلالات النظرة السياسية عند هيردر إذا وضعنا فى اعتبارنا أن المانيا فى القرن الثامن عشر، بالمقارنة بانجلترا، لم تكن سوى مجرد صحراء سياسية، فالدول التى تشكل امبراطوريتها لم تكن تسمح بمشاركة سياسية فعالة ولم تكن هناك حياة برلمانية مؤثرة أو أحزاب سياسية، والأندية السياسية بدورها تكاد تكون معدومة، والصحافة الحرة مجرد مظهر خارجى لا فعالية لها. ومثل هذه الظروف تزاوجت واندمجت بغياب الوعى السياسى والدور الاقتصادى للطبقة المتوسطة، ومن ثم أصبحت الحياة السياسية مجرد احتكار لطبقة الأمراء.

وفى هذا الإطار نشأ الفكر السياسى عند هيردر، وهو كغيره من رجال عصر التنوير علق آماله على طبقة الأمراء، فى صدر شبابه على الأقل، وفى رحلته إلى فرنسا عام ١٧٦٩ وجد فى الملكية المستنيرة أقرب النظم السياسية اتفاقا مع وجدانه.

ولا شك أن الحياة السياسية والاجتماعية فى فرنسا كان لها أعمق الأثر فى إنجذابه ناحية الفكر السياسى فقد التقى فى فرنسا بعدد من كبار الكتاب منهم ديدرو ولامبير وبارتلمى، كما خصص جانبا كبيرا من وقته لدراسة روح القوانين مونتسكيو، لكنه من ناحية أخرى لم يستطع أن يتعاطف مع كتابات الموسوعيين[2].

وعلى الرغم من عدم عنايته بصياغة أفكاره السياسية فى مؤلفات أو دراسات مستقلة إلا أننا لا نعدم لديه بعض المخطوطات والمكاتبات التى تضمنت العديد من النظرات السياسية، هذا بالإضافة إلى أن كتاباته التاريخية أو الأدبية والفنية لم تخل من بعض المواقف السياسية، وعلى سبيل المثال يمكننا أن نجد فى دراسته عن روح الشعر اليهودى بعض الأفكار المتعلقة بالمسألة

اليهودية ولعل هذا ما حدا البعض إلى دراسة موقف هيردر السياسى من شرعية الوجود الصهيونى.

(٢)

تثير رسالة هيردر عن «التأثير المتبادل للحكومة والعلوم» العديد من التساؤلات، وهى تنصب فى مجملها على التعرف على حقيقة موقف هيردر من النظم السياسية من خلال منظوره الحضارى لها. وفى البداية يولى هيردر أهمية بالغة للبناء السياسى للأمة كأساس لازدهار العلوم وتطورها، ذلك أن شروط التطور والنمو العلمى تختلف بالنسبة لكل عصر ولكل شعب ولكل بيئة، وهنا يتساءل هيردر ما هو العامل الأساسى وراء التطور العلمى، هل هو المناخ والبيئة؟ وهنا يلاحظ هيردر أن المدن التى ازدهرت فيها العلوم واضمحلت لم يتغير مناخها تغيرا جذريا بل كان التغير تغيرا طفيفا ضئيلا للغاية، وعلى سبيل المثال فإن مصر وروما واليونان لم يطرأ عليها تغير يذكر من ناحية المناخ، ومع هذا فإن أحدا لا يمكنه تجاهل التغيرات الجذرية التى مرت بها فى مجال الآداب والعلوم والفنون. كما يمكننا أيضا تتبع التغيرات العميقة فى هذه المجالات بالنسبة لانجلترا وفرنسا والسويد وهى فى مجملها لا يمكن أن ترد أو تقتصر على الزراعة. وبالمثل فإن الخصائص العرقية للشعب لا يمكن أن تكون مصدر أو أصل هذه التغيرات، إذا أن هذه الخصائص على الرغم من استمراريتها عند العديد من الشعوب فإنه يلاحظ أنها لم تؤد إلى إبداعات واحدة متماثلة على مر العصور.

وهكذا فالمناخ عند هيردر يمكن أن يلاحظ باعتباره التربة التى تنمو فيها بذرة المعرفة الإنسانية، حيث يمكن أن تزدهر في مكان علي نحو أفضل من مكان آخر، والخصائص القومية بدورها يمكن أن تحدد نوعية البذرة، أما بالنسبة

للبناء السياسى للأمة فى معناه العريض الذى يشمل القوانين والحكومة والعادات والتقاليد المدنية فإنه يمثل عملية حرث التربة ونثرها بالبذور، وبدونه لا يتسنى نمو وازدهار أى شئ. وهكذا فإن روح وتفتح العلوم إنما يختلف باختلاف البناء السياسى بشكل مباشر كما يدلنا تاريخ العالم[٣].

من هذا المنطلق اتجه هيردر إلى تناول التأثيرات المتبادلة بين النظم السياسية من ناحية وازدهار العلوم والفنون من ناحية أخرى، وقد تتبع هذه التأثيرات من خلال استقراء عدة حكومات وهى: الحكومة الأبوية والحكومة الأستبدادية والحكومة الحرة أو الليبرالية. وتبدو أهمية الحكومة الأبوية عند هيردر فى تأكيدها فرضيته الأساسية القائلة بأن الجنس البشرى لم يكن فى أية مرحلة من مراحل تطوره بغير حكومة. فهى شئ أصيل وطبيعى وملازم لتجمع أعضائه خلال الأسر المختلفة. فحيث تكون هناك أسرة أو عائلة لابد أن يكون لدينا صورة من صور الحكومة، بل إن الشعوب التى تبدو بعيدة عن العلوم المتطورة لها أيضا حكومات بصورة ما.

وهكذا فالإنسان عند هيردر ولد منذ البداية فى حكومة، وليست هذه الحكومة شيئا آخر غير حكومة الأب والأم. وبفضل هذه الحكومة يتخطى ضعفه البشرى وبفضلها أيضا يتلقى ويرث بذرة المعرفة بأيسر الطرق، فهو يتعلم اللغة من أبويه، ومع اللغة يكتسب المعرفة والمعلومات والقوانين والحقوق. ومن ثم فإن أفكار الأب وإدراكات الأم تقتحم عالمه مع لبن أمه وملاحظاته للعادات اليومية وممارساته البسيطة. وحيث أنه لا توجد سلطة تتجاوز سلطة الأبوين، كما لا توجد حكمة تفوق الحكمة الأبوية، أو تعاطف يعلو التعاطف الأبوى، فإن مثل هذه الحكومة تعد الصورة المثلى المكتملة لكل حكومة ممكنة. وبالتالى ليس هناك من المشاعر ما يفوق عمق المشاعر التى تترسب فى قلوب الأطفال بتأثير هذه الحكومة وخصوصا فى مرحلة المراهقة، فأقوال الآباء هى دائما موطن

كل حكمة، كما أن حكمهم هو حكم نهائى لا يمكن رفضه أو نقضه. ومن هنا تنحل المعرفة الإنسانية المبكرة إلى كلمات وأقوال لها سلطانها ومعناها وأمثلة وأخلاقيات متعارف عليها وقواعد للحكمة وأخرى للحياة، وكل هذه المعرفة يتلقاها الطفل عن طريق المحاكاة وسرعان ما ترسب فى ذاكرته بمرور الوقت لتصبح نبراسا ومرشدا لحياته. ثم تأتى قصص الآباء وأناشيدهم ونصائحهم الأخلاقية وكلماتهم الأخيرة وتنبؤاتهم لتشكل بدورها الوجدان الإنسانى(٤).

ولا يقتصر الأمر عند هيردر على مناقشة أصالة الحكومة الأبوية والتسليم بضرورتها فى كل مجتمع إنسانى، بل يتعداه إلى مناقشته لطبيعة الدين وضرورته كامتداد للحكومة الأبوية، فالدين عند هيردر يتخذ نفس الصورة التى تقدمها هذه الحكومة، فمن تصور وجود أب للعائلة يأتى التصور المناظر له وهو ضرورة وجود أب للجنس البشرى كله، ومن ثم يظهر الله وهو إله الآباء جميعا، ويتحول الكوخ إلى معبد، وتصبح المنضدة مذبحا للكنيسة وسرعان ما يتحول الآباء بدورهم إلى قسيسين. ومن ثم بدت كل الأديان القديمة عن هيردر محملة ومليئة بمثل هذه الخصائص العائلية، كما بدت الطبيعة عند هيردر أشبه بالمشرع الأول وبدت المعرفة بدورها ثمرة التراث العائلى من التعاليم والتقاليد والعادات والأفكار وكافة صنوف العلم والخبرة التى توارثها الأبناء جيلا بعد جيل(٥).

فإذا ما انتقل هيردر إلى الحكومة الاستبدادية أو حكومة الطغيان وجدناه يفسرها انطلاقا من الحكومة العائلية. فالقبائل سرعان ما تجتمع بعضها إلى بعض، وبدافع العزة والتفاخر فإنها ترتضى لنفسها الخضوع إلى أب عام أو حاكم عام، فإذا كان هذا الحاكم طاغيا فإنه يقود رعيته كراعى الغنم، وبالتدريج يبدأ فى التعامل مع الأطفال كعبيد، ويعتاد رجاله مثل هذه المعاملة، ويتحول الحاكم من إنسان إلى إله ومن أب إلى سلطان.

وحكومات الشرق تبدو عند هيردر خير نموذج لمثل هذا النوع من الحكم

التسلطى الاستبدادى، فالحكومة تبدو وكأنها حكومة إلهية، والمفتى بجانب السلطان يؤكد قداسته وشرعيه أوامره. ومن ثم فالمجال الأساسى لمعرفة فى دولة الطغيان هو مجال اللاهوت Theology أو علم الكلام، كما أن الكتاب الأساسى المعتمد للدولة هو كتاب القرآن، فالإمام يفسره لفظيا والقاضي بسلطته التنفيذية يضعه موضع التنفيذ.

وهنا لا مجال للتساؤل عن البرهان أو حتى الفلسفة. فتعاليم الله ورسله تتكفل بكل شئ. وبالتالى ليست ثمة حاجة لفن السياسة أو فلسفة التشريع تحت مظلة السلطان. وهكذا لا يمكن أن تنمو النبتة تحت الظل التسلطى القمعى للإرادة السلطانية، فالسلطان هو الله وإرادته هى القانون وكلمته هى الحياة والموت. ومن ثم فإن الحظ والشقاء ينبعان من أيدى القدر ويرفرفان بواسطة شعارات الأنبياء. بل إن فن الطب إذا لم يكن من تعاليم الآباء فلا قيمة له.

فالحياة والموت بأمر الله والإسلام، والإذعان للإرادة الإلهية هو قمة الحكمة والمعرفة(٦).

وهكذا تعامل هيردر مع الحكومة الإسلامية باعتبارها النموذج الردئ للحكومة المستبدة، فهى تأتمر بأمر السلطان، والسلطان بدوره يستمد سلطانه وهيبته من التعاليم الدينية وحدها، والفكر الدينى بل والدين ذاته مجرد أداة أو سلاح لتأكيد شرعية الوضع القائم، وبالتالى فلا مجال للإجتهاد وحرية الفكر، لكن هيردر على الرغم من نظرته هذه، فإنه من ناحية أخرى أشاد بالحضارة العربية ووجد فيها مركز الضوء في العصور الوسطى متأثرا بالكتاب الانجليز أمثال هيوم وتوماس وارن ويبدو أن هيردر ـ كما لاحظ مينك ـ وجد بحكم الظروف أو الأضطرار فى محمد والإسلام برنامجا طيبا .وان بدا معارضا له، ولعله انفعل بمحمد والإسلام من منطلق دوافع خاصة به، حيث نظر إليهما باعتبارهما مجرد تعبير عن روح شعرية قومية، كما وجد فيهما تأثيرا تنويريا

على العالم الغربى في العصور الوسطى ليس بمقدوره تجاهله[٧]، ومن ثم فإن نظرته للإسلام بدت نظرة إنسانية خالصة لاترى فيه غير البعد الإنسانى وحده، وهى في مجموعها متأثرة بنزعتة التنويرية، فإذا ماقارنا رأيه فى الحكومة الإسلامية برأيه فى الحكومة اليهودية اكتشفنا إلى أي حد بدت مقارنته بعيدة عن الموضوعية، فالحكومة الثيوقراطية اليهودية عند هيردر والتى تستمد مقوماتها وأسسها من تشريع وتعاليم ووصايا موسي عليه السلام عبرت عن أنقى صورة من صور الحكم الاستبدادي. فقد حرر موسى قومه من اضطهاد وقسوة المصريين، ومنحهم الدستور الإلهى ليتخذوه هاديا ومعبرا عن تشريعاتهم بهدف حمايتهم فى المستقبل من الطغاة وفراعنة مصر. وهنا أصبح إله الآباء هو الملك والكاهن الأعظم هو خادمه الأول، وبدا شعبه فى موقع أطفاله المطيعين لأوامره. لكن مثل هذا الدستور الذى وضعه موسى لقومه لم يقدر له أن يتحقق[٧]، وبالتالى لم يصبح فعالا فى المجتمع اليهودى من قبل الملوك الذين تعاقبوا على حكم اليهود، ومع هذا فقد حقق العديد من النتائج النافعة بفضل التعاليم الثيوقراطية التى أكدها خصوصا فيما يتعلق بالحكومة والمعرفة. وحيث أن الملوك ليس هناك من طريقه إلى تصورهم إلا باعتبارهم آباء الشعب يتخذون منه مكانة الله، فإن التعاليم والأقوال الأخلاقية حتى لو نبعت من فم أكثر الملوك ثراء وعظمة عليها أن تحجب نفسها من خشية الله باعتباره البداية الأصيلة لكل حكمة ونهاية كل توسط إنسانى. ومن ثم فإنه فى عصور الاضطهاد كان هناك أنبياء يواجهون الطغاة بتعاليم ونصائح مستمدة من التشريعات اليهودية لما ينبغى أن يعمله ملك إسرائيل. لقد ادعوا أنهم يتلقون النعم من شفاه الإله أو على الأقل أن بمقدورهم أن يبقوا أعين الشعب مفتوحة لما هو حق وخير ومسموح به. ومن ثم اتخذ أنبياء اليهود موقع رجال الدولة وخبراء السياسة.

وهكذا رأى هيردر ضرورة توجيه الشكر لموسى على عقليته العظيمة

وتش   الخالد. وهو ما حقق فى نهاية الأمر سلسلة من الكتابات الممتازة فى مجال الشعر والتاريخ والتعاليم والحكمة لم يتسنى لأى شعب آخر خلاف الشعب اليهودى أن يحققه[٨]. وهى فى مجملها مستلهمة من التشريع اليهودى.

وإذا كان هيردر قد أشاد بالحكومة اليهودية فى ضوء ارتباطها بالتشريعات والنظم اليهودية، فإنه من ناحية أخرى أبان عن معرفته المحدودة بحكومات وعلوم الكلدانيين والمصريين والملكيات القديمة الأخرى. وإن قدم حكما عاما إلى حد كبير، فالعلوم والفنون بدت عند هيردر وراثية لدي هذه الحضارات. فماله قيمة يسلمه الأب للأبن، وبالإضافة إلى ذلك لاحظ هيردر أن العلوم فى مصر القديمة كان يتم الحفاظ عليها بواسطة طبقة الكهنة، وهى على الرغم من قربها من العرش فإنها كانت مستقلة عنه إلى حد كبير، بل كانت فى واقع الأمر تمثل قيدا عليه. وعلى هذا لم يكن بمقدور الملكية ادعاء فضلها عليهم، وهم يتخفون تحت وطأة وظائفهم الدينية التى تتيح لهم خدمة الفنون والعلوم. ونفس الشئ بالنسبة للحكومة المدنية وتوزيعها للأراضى الذى اتسم بالطريقة الأبوية إلى حد كبير، فقد أعطت لكل واحد نصيبه وحق إدلرة أملاكه بتكليف من الحكومة. وأخيرا فإن الأشياء التى تتطلب الحكم المطلق أو الدولة الاستبدادية كبناء المدن ونصب الأهرامات والمسلات وإقامة الممرات بدت خير دليل على قوة الحكم المطلق وسلطانه. ونفس الملاحظة تصدق أيضا على الأسوار السومرية والمبانى العملاقة فى الهند والصين. ومن ثم فكلما امتدح البعض الحضارة الصينية القديمة كلما كان ذلك شاهدا على القول بأن روائعها المتباهى بها ليست سوى ثمارا لقوانين وحكمة النظام الأبوى القديم. ومن هنا أمكن الحفاظ على اللغة والعلوم والفنون لآلاف السنين دون أن يصيبها أى تغيير يذكر أو تقدم ملموس، ذلك أنها لم تستطع أن تتحرر من أسار العادات والتقاليد القديمة، ومن ثم ظلت

على ماهى عليه، بعيدة كل البعد عن مجال التقدم[٩].

وبصفة عامة يمكن القول أن تأثير الحكم المطلق على العلوم وجد أصدق تعبير عنه فى العمائر الضخمة والفخمة. فكل شئ ينبغى أن يكون مدهشا وعجيبا وشاذا ومفارقا للطبيعة بل ومتحديا لها. والحكم المطلق يميل بطبيعته إلى الفخفخة المبالغ فيها، وهو دائما موجود وإن اختلفت أشكال التعبير عنه وفقا لطبيعة المرحلة، ومن ثم قد يتجسد فى حكم البابا أو السلطان كما قد يتجسد فى حكم الشاه أو الامبراطور وليس الحكم المطلق عند هيردر وقفا على الحكومة وحدها، بل أننا نجده ونصادفه فى الأمزجة الفردية والأفكار وأنماط الحياة[١٠]، بحيث يمكن القول أن الحكم المطلق عند هيردر يمثل اتجاها أو بنية محددة للوعى البشرى قبل أن يمثل كيانا أو نظاما سياسيا متحققا. وإذا كان الحكم المطلق قد أثمر عن بنايات ضخمة وتقاليد راسخة فى العلوم والفنون منيعة أمام كل تغير وتقدم، فإن الدساتير الحرة كان لها بدورها تأثيرها العميق على العلوم والفنون، وهنا كان تساؤل هيردر: فى أى اتجاه كان هذا التأثير؟

لقد امتدح هومر النظام الملكى، لكنه فى نفس الوقت كان نصيرا للحرية ومغنيا بها. فليس هناك ما يعدل قيمة الحرية، ومن ثم فإن علينا أن نناقش العلاقة بين الحكومة وبين العلوم والفنون من زاوية جديدة، تدخل فى اعتبارها هذه القيمة، بدلا من أن تقتصر على تتبع ودراسة التجليات والكيانات الخارجية. وفى هذا المجال اتجه هيردر إلى الحضارة اليونانية القديمة عله يجد الإجابة على تساؤله. ومن هنا كانت مقارنته بين ديكتاتورية اسبرطة وديموقراطية أثينا: فنظام اسبرطة الذى اعتمد على دستور ليكرجوس Lycurgus هو أقوى شاهد على موقف الدولة العسكرية من العلوم والفنون بل والحضارة. ففن الحرب كان هو العلم الوحيد المعترف به، بل والنشاط المهمين على كل مجالات الحياة، وبالتالى لم يعد هناك أى مجال للثروة والمسرح والحياة المترفة،

كما احتفى الخطب ، والسوفسطائيين والمعنوهين عن طريق النفى الإجبارى

والخلاصة أن النظام العسكرى الصارم الذى أخذت به سبرطة لم يتح تحقيق نهضة أصيلة فى العلوم والفنون، ومن ثم لم تساهم سبرطة مساهمة جادة في قيام الحضارة الإنسانية[11].

وبالمقارنة بأثينا وما حققته فى مضمار الحضارة بفضل تشريعات صولون Solon تبدت الدلالة الحقة للنظام الديموقراطى على العلوم والفنون. لقد حاول صولون أن يزاوج بين الثروة والحرية وبين الوفرة وحب الوطن وترك التفكير والتأمل العميق للطبقة العليا بينما جعل للشعب سلطة اتخاذ القرار، ومن هنا بدت جمهورية على حد تعبير أريستوفانيس أشبه برجل عجوز محنك فى منزله وطفلا فى شعبه(). وبواسطة هذا الدستور الذى وضعه صولون كان من الطبيعى أن تتفجر الطاقات الخلاقة فى مجال علم السياسة والخطابة والشعر والفلسفة والفنون. فقد ازدهرت الخطابة وأكدت فعاليتها كأداة ضرورية في تجسيد الديموقراطية، فكل الشئون العامة التى تهم الشعب كانت تناقش بصورة علنية. وغطت المناقشات العديد من المجالات كالشئون التجارية والموضوعات العسكرية وخيرات الدولة وويلاتها، ولم تكن المنازعات مجرد منازعات لفظية بل كانت تعبر عن مشاركة فعلية بالرأى والمشورة فى مجريات الأمور.

وفن المسرح بدوره ساعد فى تدعيم الديموقراطية، حيث كان من الضرورى خطب ود الشعب بأفكار الحرية وتحذيره من حكم الطغاة من خلال التراجيديات التى بدت كالناطق بلسان الحرية، ولم يقتصر دور فن المسرح عند هذا الحد، بل تكشفت أيضا أهميته فى التثقيف عن طريق تبجيل الشعب لإبطاله القدماء وتربيته بواسطة مآثر موتاهم وأقدارهم. وعن طريق فن المسرح أيضا الإحساس بسمو الشعب اليونانى وأصالة عرقه. كما ارتبط فن المسرح بالدين وتأصل من خلال الاحتفالات الدينيه، وإن تحول فى وقت قصير إلى أداة

ضرورية للتسلية. وسرعان ما أصبحت كل الاحتفالات ومظاهر التسلية والإلهات الحسن الثلاثة الإغريقية مقترنة بعشق الموسيقى والرقص والغناء والمرح[12]

ونأتي إلى الفلسفة فنجدها أيضا تحقق ازدهارها وتألقها فى مجتمع أثينا الديموقراطى، فالفلسفة عند هيردر تنمو وتزدهر من خلال العلاقات الاجتماعية. ومن ثم ازدهرت الفلسفة فى حلقات المجتمع الإثينى القديم وارتبطت بفنون الخطابة والسياسة والسفسطة والشعر.

وإذا كان تاريخ أى شعب هو في نهاية المطاف مجرد انعكاس لأسلوبه فى التفكير والحكم، فكذلك الحال بالنسبة لتدوين تاريخ اليونان. ولم تجد الدولة الأثينية مشقة كبيرة فى تقديم بعض المؤرخين، وكان كل من اكسينوفان وثيوسيديديس من قادة الجيوش ورجال الدولة فى نفس الوقت، ومن ثم فإنه كان يتوقع أن يكتب التاريخ بواسطتهما ليكون أقرب إلى تاريخ الحروب وشئون الدولة منه إلى أى تاريخ آخر. لكن المجتمع الأثينى كما لاحظ هيردر أكد ارتباط كل مظاهر الحياة بعضها بالبعض، ومن هنا تبدت الوحدة العضوية بين الفلسفة والنشاط الجماهيرى وفن الخطابة والبيان وعلم النحو والصرف. والحق أنه كانت توجد روح واحدة تهيمن على كل شئ منذ البداية. وفى العصور المتأخرة أيضا لاحظ هيردر أن الشعب كان يجمع بين النشاط السياسى والنشاط العسكرى، ومن ثم فقد اضطلع رجال الدولة بمهمة تدوين التاريخ[13].

وهكذا كان التاريخ معبرا إلى حد كبير عن التكامل بين مجالات الحياة المختلفة، ولم يقتصر على جانب واحد منها كالنشاط العسكرى بل أدمج كل الجوانب فى بوتقة واحدة.

ومن خلال كل ما سبق أنتهى هيردر إلى القول بأن العلوم والفنون اليونانية جاءت فى نهاية الأمر ثمرات طبيعية للدساتير والمؤسسات السياسية وتأكيدا

لقيمة الحرية وروح المغامرة والتنافس والعمل للصالح العام. وفى نفس الوقت لم يتجاهل أهمية الخصائص القومية واللغة والمناخ والموقع والوقائع التاريخية باعتبارها من العوامل الأساسية فى انبثاق الحياة السياسة عند اليونان، أو على حد قوله أنها العوامل المتزامنة فى الحفاظ على هوية المجتمع اليونانى، فالتاريخ يكشف لنا أنه بمجرد اختفاء الحرية تختفى معها العلوم بالتبعية وعندما يختفى الشعر يتحول المسرح بدوره إلى مجرد تسلية فارغة لشعب متهور وكسول. ومن هنا كان ديموستين Demosthenes الصوت الأخير للحرية عند اليونان، كما كان كل من أرسطو وثيوفراسطس آخر فلاسفتهم العظام ونفى ديموستين إلى خارج البلاد، وبعد موته أعلن قانون مؤداه أنه لا يحق لأحد أن يعلم الفلسفة بدون الحصول على تصريح من مجلس الشيوخ. وهكذا اختفت الفلسفة لفترة من الزمن، وأصبح أساتذة الفلسفة أساتذة فى النحو والصرف والأدب والسفسطة.

ورحلت الفلسفة من اليونان إلى آسيا ومصر لتنمو في بلاد غريبة عنها أو تربة بعيدة عن تربتها الأصلية(١٤).

وتحت الحكم الرومانى احتفظت أثينا بعلومها لكنها افتقدت حيويتها، ولم تستطع الامبراطورية الرومانية أن تخلق أثينا جديدة فى اليونان، وما كانت الحرية التى منحتها للأثينين غير مجرد ظل شاحب، كما أن المعرفة التى تحققت بفضلها بدت بدورها مجرد ظل للظل، ومن ثم أضمحلت فنون الشعر والخطابة كما اضمحلت الفلسفة، حقا لم يتغير الهواء والمناخ، كما لم تتغير خصائص الإغريق وثقافتهم، لكن تغير الدستور وتغيرت الحكومة، ومن ثم ضاعت الروح التى ميزت مواهبهم وإبداعتهم. وهكذا بدت النهضة الفكرية والعلمية والفنية لدى المجتمع الأثينى تتويجا للحرية السياسية التى أتاحها لأفراده، وبافتقادها أفتقد كل شئ.

وفى مناقشة هيرور لتأثير الحكومة على المعرفة بعد عصر النهضة، أوضح لنا أهمية الدور الذى ينبغى أن تضطلع به الحكومة فى تعضيد المعرفة بكل الوسائل الممكنة. ومن ثم فقد أصبح على الحكومة إنشاء المدارس والمعاهد والجامعات وتهيئة كل الظروف المناسبة للعملية التعليمية من إعداد جيد للمعلم ومن تقدم أسس منهجية محددة للدراسة فى جميع المستويات. ومن ثم رأينا هيرور يتحول هنا إلى وظيفة المربى والمصلح والمشرع. فالدراسة الجامعية لا ينبغى أن تقتصر على عامين حتى تيح للدارس الإعداد الجيد للحياة العامة، والمعلم ينبغى أن يكون مربيا وأبا بدلا أن يكون وسيطا للإجابة عن كل تساؤل يوجه إليه. والكلية الجامعية بدورها ينبغى أن تستخدم على أساس كونها أكاديمية تطبيقية لمواجهة احتياجات المجتمع المختلفة. ومن ثم ينبغى أن تؤثر الحكومات على العلوم عن طريق تشجيع الجانب العملى التطبيقى منها كالفيزياء وعلوم الاقتصاد والميكانيكا والتجارة والفنون والعلوم العسكرية. وإلى فنون الحرب وتشجيع القادة العسكريين ارجع هيردر العديد من مظاهر التقدم العلمى، كما نادى بتخصيص العديد من الجوائز تشجيعا للتنافس بين المبدعين فى كل مجالات المعرفة(١٥).

(٣)

إذا كان هيردر قد تناول بعض النظم السياسية بالعرض والتحليل والدراسة التاريخية إلى حدما، فإنه يلاحظ أن تناوله لها انطلق بالدرجة الأولى من اهتمامات حضارية تتعلق بعلاقة هذه النظم المختلفة بازدهار العلوم والفنون، ومن ثم فالنظام السياسى عند هيردر يجد دعامته وشرعيته فى فعاليته الحضارية. وكلما نجح النظام السياسى فى بناء وازدهار الحضارة الإنسانية كلما أستحق المكانة الجدير بها بين غيره من النظم السياسية. فإذا ما انتقلنا من مناقشة النظم السياسية وتأثيرها على العلوم والفنون إلى مناقشة مفهوم الدولة

ذاتها عند هيردر وتحديد موقفه منها وجدناه من نفس المنطلق السابق يتعامل معها، فالفكرة السياسية المحورية عند هيردر تكمن فى اعتقاده أن الأساس السليم للحياة السياسية لا يتحدد بناء على الخضوع لقوة ذات سيادة على الجميع، بل يتحدد من خلال المشاركة فى حضارة واحدة. ذلك أن السلطة ذات السيادة تفرض وجودها من الخارج، بينما تؤكد المشاركة فى الحضارة دلالة التعبير عن الشعور الداخلى الذى بمقتضاه يدرك كل فرد ذاته باعتباره جزءا مكملا للمجتمع ككل. ومن هنا اتجه هيردر إلى مصطلح «الأمة» nation أو الشعب Volk أو القومية Nationality بديلا عن مفهوم الدولة. وفى ضوء هذا التحول بدت أهمية اللغة باعتبارها المصدر الأساسى لانبثاق الأمة واستمراريتها فى نفس الوقت. ولعل ذلك يفسر لنا اهتمام هيردر بتقديم دراسة تفصيلية عن اللغة. فمن خلال اللغة يصبح الفرد على وعى بذاته وقوميته. ومن ثم تتوحد الهوية الفردية مع الهوية الجمعية ويندمجان فى هوية واحدة. وهنا يبدو تأثير هيرور إلي حدما بنظرية الإرادة العامة عند روسو، وإن تجاوز نطاقها، فاللغة العامة Common Language حلت محل الإرادة العامة General will وبذلك قدم أساسا تجريبيا وتاريخيا للواقع الاجتماعى والسياسى بدلا من الأساس الميتافيزيقى والأخلاقى عند روسو[١٦]. وتفسير ذلك ـ كما ذهب برنارد Barnard أن هيردر إذا كان قد اتفق مع روسو فى العديد من مظاهر الدعوة إلى الارتباط بالطبيعة، لكنة من ناحية أخرى اختلف مع روسو فى تصوره للإنسان الطبيعى، كما اختلف معه فى تقديره العميق للغة والعلوم والفنون وغيرها من مظاهر الحضارة الإنسانية. فقد رفض تصور روسو للإنسان المستوحش الذى يعيش فى عزلة، يتجول فى الغابات، بدون صناعة أو لغة أو مأوى ثابت أو نزاع أو حرب أو أية روابط أخرى تفترضها الحياة الاجتماعية، فالإنسان الفطرى أو البدائى عند هيردر ليس صخرة مفردة، أو موناد منغلق على ذاته، بل هو منذ بداية وجوده مخلوق اجتماعى، له لغة، ولا تكمن دلالة اللغة عند هيردر

كما هو الحال عند روسو فى التواصل الخارجي بقدر ما تكمن فى دلالتها الذاتية الداخلية، فاللغة تعبر وتجسد المشاعر والأفكار العميقة للإنسان. ومن ثم تتبدى الأمة كامتداد للأسرة، باعتبار أن الأسرة تمثل أول مجموعة تتقاسم المعانى اللغوية. ومن هنا لا توجد أية مشكلة فى تحديد أيهما أسبق، اللغة أم المجتمع. فإن تكون إنسانا بحق يعنى أن تكون لك لغة وأن تحيا فى مجتمع. والوجود الإنساني فى نهاية المطاف مرتبط بلغة خاصة ومجتمع محدد. ومن ثم فالاختلاف بين الإنسان والحيوان ليس مجرد اختلاف فى الدرجة بل هو اختلاف كيفى منذ البداية، وهو يتجلى على أوضح ما يكون فى اللغة الإنسانية. وهكذا فإن اللغة بقدر ما تبعدنا عن الطبيعة فإنها تقربنا وتدفعنا إلى طريق الحضارة والثقافة وبالتالى تتيح لنا إمكانيات التقدم، كما تقدم لنا فرصة التحرر من حتمية عالم الطبيعة المحكوم بمنطق الضرورة وحده بفضل تأكيدها قدرتنا على التفكير التأملى والفعل (١٧).

وإذا كان العقد الاجتماعى عند روسو يعنى أن يحل القانون محل الإرادت الفردية، وأن يتخلى كل فرد عن أنانيته، فإن هيردر من ناحية أخرى لم يهمل الجانب الاجتماعى من فكره السياسى، وهو على العكس من روسو رفض منذ البداية النظر إلى واجبات المواطن وحقوقه وامتيازاته باعتبارها تعنى خضوع الاهتمامات الفردية والاجتماعية أو التنازل عنها لحساب بعض المصالح القومية العليا. ومن هنا حل مبدأ التعاون المشترك عند هيردر محل مبدأ التعاقد والوحدة عند روسو. فإذا كان اختلاف المعتقدات والقيم يعد من المخاطر الأساسية التى تهدد التماسك القومى عند روسو، باعتبار أن الوحدة تتطلب اتفاق جماعى أو مجموعة موحدة من الآراء والمشاعر ترتبط بالصالح العام وتدركه وتتعقبه بطريقة واحدة لا تختلف بين الأفراد، إذا كان هذا هو موقف روسو فإننا متى انتقلنا إلى هيردر لوجدناه يؤثر إدراك الوحدة من خلال الاختلاف بل حتى التعارض باعتبار أنه من الطبيعى لكل جماعة أن نجـــد بين

أفرادها، رغم كل ما يوحد بينهم، شيئا من اختلاف الرؤى وتضارب الأفكار. والحق أن تأييد هيردر للنزعة التعددية توافق مع العديد من مظاهر نظرته العامة إلى الوجود. فثمة طاقة Energy أو قوة Kraf تكمن فى طبيعة الأشياء، وإلى حد ما يمكن مقارنتها بانتلخيا Entelechy أرسطو التى تنزع ناحية الوحدة من خلال الاختلاف والصراع، ولا شك أن نظرة هيردر لقوة تماسك الحضارة التى نشارك فيها قد تقاربت من الانتلخيا الطبيعية، من خلال اندماج الطبيعة بالحضارة فى فكره (١٨).

وإذا كان هيردر قد اقترب بفكره من أرسطو كما لاحظ برنارد فإنه كان قريبا أيضا من نظرة القديس توما للعلاقة بين الكل الجوهرى والكل العرض، وعلى سبيل المثال فإن الجسد الإنسانى يمثل الكل الجوهرى، أما بالنسبة للكل العرضى فإنه لا يمكن أن يكون جسدا، بل هو بالأحرى مجموعة من العلاقات التى تؤلف كلا عضويا واحدا عن طريق تقديم صورة عرضية من العناصر المكونة للمجموعة، ومن ثم فالجماعة الشعبية بطبيعتها التعددية تتوافق مع الكل العرضى عند توما، كما تستدعى فى نفس الوقت مفهوم أرسطو للدولة باعتبارها كيانا مركبا، فلم ينظر هيردر إلى الشعب باعتباره جسدا موحدا، منفصلا عن الأفراد والمجموعات التى تكونه، بل نظر إليه كمجموعة أفراد أو مركب يتصل ببعض الأحداث، ومن ثم فالشعب عند هيردر لا يشكل كيانا جوهريا، وإنما هو أقرب إلى الكل العرضي. ومن ناحية أخرى فقد نبذ هيردر كل عزلة قومية ليؤكد مرة أخرى نزعته التعددية فى إدراكه للشعب. وفى دراسته عن نشأة اللغة حذر بوضوح من خطورة العزلة والإنغلاق على الذات، بل رأى أن العزلة الشديدة يمكن أن تؤدى إلى الانتحار. فالشعب الذى ينعكف على ذاته وحدها عرضة أكثر من غيره إلي كبت تطور حضارته القومية وعزل ذاته فى داخله. وهو ما يؤدى إلى جموده (١٩).

وهكذا كانت دعوة هيردر إلى التعددية متوافقة فى جملتها مع العديد من مواقفه، كما توافقت مع موقفه الحضارى من النزعات القومية .

بدأ هيردر نصيرا لعصر التنوير، مدافعا عن مبادئه من نزعة إنسانية عالمية متحررة من الخصائص القومية أو المحلية إلى تأكيد لمبدأ العقلانية، لكنه سرعان ما تخلى عن الروح العامة لهذه المبادئ، فاتجه إلى تقليص سلطة العقل، وتبنى نزعة حدسية، ودعى إلى الحفاظ على الروح القومية والإيمان والاعتقاد بدور العادات والتقاليد. ولم يكن هيردر متفردا فى تحوله وتطوره، بل كان شأنه فى ذلك شأن غيره من المفكرين الألمان الذين بدأوا بالترحيب بالثورة الفرنسية واعتبروها ثورة الحرية والتحرير. لكنهم سرعان ما صدموا فيها وأحبطت آمالهم بفضل ما انتهت إليه من تنكر مطلق لكل حق ولكل حرية كان من نتيجته إذلالا عسكريا لألمانيا من قبل جيوش الثورة الفرنسية، ومن ثم كان تحولهم إلى وطنيين ورجعيين وأصحاب أمزجة رومانتيكية لا عقلية، وكان هذا هو الطريق الذى سلكه العديد من المفكرين والفلاسفة فى ألمانيا أمثال فيختة ونوفاليس وشيلجل وشيلرماخر وتيك وجنتز وشلنج وإلى درجة ما هيجل وهوميلت[٢٠].

وإذا كانت النزعة القومية عند هيردر بدت لديه فى المقام الأول نزعة حضارية تؤكد ضرورة الارتباط البرئ بالأسرة واللغة والمدنية والعادات والتقاليد، فإنها على هذا النحو بدت بعيدة كل البعد عن الدلالة السياسية لها، فالنزعة القومية العدوانية التى تحركها دوافع التسلط والسيطرة لا محل لها فى فكره، وعلى حد قوله «إن كل الحروب هى بالضرورة حروب مدنية، ومع هذا فإن كل البشر أخوة[٢١].

والحق أن هيردر آمن بأخوة البشر وتضامنهم الاجتماعى كما آمن أيضا بكل نزعة قومية بعيدة عن التعصب السياسى، وعلى حد قوله أن الطبيعة خلقت الأمم ولم تخلق الدول فالأمة ظاهرة سياسية مصطنعة، وهى ليست إلا

أداة أو وسيلة لتحقيق السعادة لجماعة معينة لا للبشر ككل. وليس هناك فى رأيه ما هو أكثر قسوة من النزعة الاستعمارية التى بمقتضاها تسحق مجموعة بواسطة أخرى، أو تتلاشى الثقافات المحلية الوطنية تحت عباءة بعض قوى الاحتلال. ومن ثم فإن الحفاظ على النزعة القومية يتوافق مع الطبيعة البشرية كما يتوافق مع منطق الطبيعة ككل، فالعلاقات الإنسانية الصحيحة هى تلك العلاقات التى تربط بين الأب وأبنه وبين الزوج وزوجته وأبنائه وأخوته وأصدقائه، وهذه العلاقات هى وحدها مصدر السعادة الإنسانية الحقة، وماعدا ذلك من علاقات مصدره الدولة. والعلاقة بين الدول المختلفة، هى فى مجملها علاقات مصطنعة منافية للطبيعة كما لم توجدها الطبيعة، فالدولة تعنى التناقض بعينه والدولة تعنى ما تم الاستيلاء عليه بالفتح والغزو والدولة تعنى أيضا تجريد كل شئ من طابعه الإنسانى. ومن هنا تجلت حكمة الله عند هيردر فى تقسيمه للعالم عن طريق الجبال والمحيطات من أجل منع نمرود المخيف من غزوه. وهكذا فالعالم منذ البداية ليس واحدا، بل هو مقسم إلى قوميات متعددة، وكل قومية لها خصائصها المتفردة التى ينبغى احترامها والحفاظ عليها، كما ينبغى عدم السماح لقومية ما أن تفرض سلطانها وتطغى على غيرها من القوميات الأخرى، وبالتالى فالتعصب السياسى الأعمى لقومية محددة مرفوض ويتعارض كل التعارض مع حق كل قومية فى الوجود. فما فرقته الطبيعة عن طريق اللغة والعادات والتقاليد والسمات والخصائص الأخرى لا ينبغى ـ على حد قول هيردر ـ أن ندع الإنسان يوحد بينه بطريقة مصطنعة كيمائية(٢٢). ومن هذا المنطلق كانت إدانة هيردر للامبراطورية الرومانية فى محاولتها إخضاع كل القوميات لسلطانها بقوة السلاح، وتلاقت هذه الإدانة مع تقدير عظيم للحكومات الدينية التى استمدت فعاليتها من قوة دينية أو روحية كمصر والصين على سبيل المثال. فقوة الروح تفوق قوة البطش فى استمراريتها وتأثيرها. ورغم ما عانت منه ألمانيا من فقر وجوع ومهانة إلى الدرجة التى

دفعت أرملة لوثر إلى طلب المساعدة من ملك الداغرك ورغم موت كبلر من الجوع ورغم تشريد من يتكلم الألمانية ونفيه إلى انجلترا وروسيا ورغم اضطرار العديد من الفنانين والمبدعين إلى ترك مدينتهم وراء من يجود عليهم من الأجانب ... رغم كل هذا فإن رسالة الخلاص الألمانية تمثلت عند هيردر فى أمة من المفكرين والمبدعين، وهو مصدر الفخر الحقيقى لأية أمة، فالتضحية بالنفس وليست سيطرة إنسان على غيره هو الهدف الحقيقى للإنسانية. ومن هنا أيضا كان رفض هيردر للحروب الصليبية التى عملت على قهر وغزو جماعات إنسانية مغايرة فى عقيدتها للعقيدة المسيحية (٢٣).

وإذا كان هيردر قد أدان كل نظرة سياسية إلى القومية، فإنه من ناحية أخرى اتخذ موقفا غامضا إلى حد ما من اليهود، وإن ارتبط بالسياق العام لاحترامه تعددية القوميات. أفتن هيردر بالتاريخ اليهودى، فاليهود الذين عملوا كمرابين فى عصره استحق تاريخهم القديم كل تقديره وإعجابه، فهم على الأقل لم يكونوا من عبدة الذات ولم يحاولوا أن يجعلوا من فلسطين مركزا للعالم ولم ينسبوا لأسلافهم خصائص مثالية ولم يردوا نسبهم إلى الآلهة أو انصاف الآلهة، والحق أن هيردر نظر إلى اليهود باعتبارهم أبرز مثال للشعب صاحب الخصائص المتميزة. فقد ربط موسى قلب شعبه بوطنه القومى. فالأرض واللغة المشتركة والتقاليد والنسب الواحد والتشريع العام يضاف إلى هذا تلك الرابطة التى خلقها أدبهم المقدس ... كل هذه العوامل مكنت اليهود من الحفاظ على هويتهم من التمزق والتشتت، كما ظلت أعينهم مركزة على وطنهم الجغرافى الأصيل، ولا يكتفى هيردر بإظهار تعاطفه مع اليهود (٢٤)، بل وجد فى حياة الشعب اليهودى القديم المصدر الحقيقى لإلهامه بالنظام السياسى الذى تصوره أكثر ملائمة للشعب. ومن هنا كان تقديره العميق لشريعة موسى عليه السلام، فعلى الرغم من انقسام اليهود إلى منظمات مختلفة وجماعات قبلية، لكنهم من

ناحية أخرى كان لديهم الوعى بهويتهم كشعب واحد، وتفسير ذلك عند هيردر أن شرائع موسى التى تواصلت مع التقاليد والأعراف العائلية والقبلية خلقت نمطا من الأمة لم يحل محل تعددية الكيانات الاجتماعية التى تحددت تاريخيا بل عمل على تقويتها وتدعيمها .

ومن هنا بدت الأمة اليهودية لا باعتبارها أمة من المواطنين الأفراد وإنما باعتبارها أمة من الجماعات، ومثل هذا النموذج من الاتحاد الجماعى بدا واضحا فى ذهن هيردر عندما تكلم عن الأمة باعتبارها عائلة ممتدة(٢٥).

وهكذا تعاطف هيردر مع اليهود ووجد فى مسيرتهم النموذج الأسمى للنظام السياسى، كما طالبهم بالعودة إلى فلسطين.

ونحن بدورنا نتساءل: هل حقق اليهود أحلام هيردر وطموحاته؟ وإذا كانوا قد حققوها فبأى ثمن؟

وإذا كان هيردر فى مناقشته للقوميات بدا حريصا على رفض كل الدلالات السياسية لها، مؤكدا ضرورة الاهتمام بالدلالات الحضارية وحدها، فهل حافظ اليهود على الدلالة الحضارية لقوميتهم؟ أم أن عودتهم إلى فلسطين لم تكن عودة حضارية بقدر ما كانت عودة سياسية؟ إنها تساؤلات أجاب عنها التاريخ.

واعتقد أنها أطاحت بآمال هيردر وأحلامه فى عودة اليهود إلى فلسطين، فما كانت القومية عند هيردر تفيد القومية العداونية، وما كانت القومية عند هيردر تفيد القومية التوسعية. وما كان هيردر داعيا إلى إحياء القوميات على هذا النحو السياسى، وربما بدت النزعة الشعبية Populism أقرب إلى وجدان هيردر من النزعة القومية، باعتبار أن نزعته الشعبية دفعته إلى اتخاذ موقف معارض لمفهوم الدولة والحكومة كسلطة مركزية يخضع لها الجميع ومن خلالها تختفى كل تعددية، كما أن نزعته الشعبية دفعته إلى الاهتمام العميق بثقافات

وفنون الشعوب على اختلافها، لكن من الناحية التاريخية فإنه يلاحظ أن النزعة الشعبية بدلالتها هذه سرعان ما أمتزجت وتوحدت بالنزعة القومية التى مهدت التربة لكل تعصب قومى ولكل ازدراء لما هو أجنبى، كما مهدت الطريق أمام النزعات اللاعقلانية، ومن ثم بدت أفكار هيردر عند البعض من أبرز الأفكار التى ساندت ودعمت النازية فى سياستها التوسعية وأفكارها العنصرية(٢٦)، رغم أن متطلباته من احترام تعددية القوميات كانت متطلبات حضارية فى المقام الأول. ومع هذا، فإنه يمكن القول أن هيردر لم يكن موضوعيا ومنصفا على طول الخط فى نظرته إلى الشعوب والقوميات المختلفة، فقد تعاطف مع التاريخ اليهودى وانتقص من شأن المساهمات الأصيلة للحضارة الإسلامية فى إثراء العلوم والفنون رغم عنايته بدراسة بعض مظاهرها الثقافية كاللغة العربية. ولا شك أن ما كتبه عن الثقافة اليهودية من لغة إلى فن إلى شعر يفوق بمراحل ما كتبه عن الثقافة الإسلامية. ومن ثم فإن نظرته إلي القوميات لم تخل من تفضيلاته، فقد فضل القوميات اليونانية والألمانية واليهودية على القوميات الرومانية والمصرية القديمة والفرنسية(٢٧). إذا أدركنا موقفه هذا واضفنا إليه الدور الذى لعبته فكرة الجنس لديه، وبمقتضاها نظر إلي الإنسان بوصفه كائنا طبيعيا ينقسم إلى أجناس بشرية مختلفة، أعلاها وأكثرها رقيا الجنس الألمانى()، أدركنا بالتالى إلى أى حد ساعدت أفكاره رغم دلالتها الحضارية على ظهور القوميات السياسية بما تفيده من تعصب وانغلاق على الذات.

(٤)

إذا كان هيردر أدان كل ما تعنيه الدولة من سلطة وهيمنة على مقدرات الأفراد مؤكدا مقولته الشهيرة أن الطبيعة لم تخلق الدول وإنما خلقت الأمم، فإنه بدا عند البعض نصيرا للفوضوية، بل بدت فوضويته قريبة من فوضوية ثورو أو

برودون أو كروبتكين. والحق أن عدا - وخصومة هيردر لكل ألوان السلطة وعلى رأسها الدولة عبر عن نزعته الرومانسية إلى حد ما. فالحياة الاجتماعية التى طمح إليها هى الحياة التى لا تتحدد بقوة الدولة وسلطانها، وهى الحياة التى يحقق فيها البشر وجودهم الحقيقى بعيدا عن تدخل الحكومة. فالبشر يمكنهم أن يحيوا حياة كاملة، كما يمكنهم أن يصلوا إلى التعبير الحر عن الذات، ويمكنهم أيضا أن يكونوا فردا واحد بدون الاعتماد على الحكومة، بل أن غياب الحكومة ربما بدا أول خطوة أمام إزالة العائق الحقيقى فى مسيرة الحياة الإنسانية. وكان هيردر متفائلا بالنسبة للتحول التدريجى من الدولة السياسية المنظمة تنظيما دقيقا تحت سلطان رئيس إلى دولة الشعب الأصيلة. وقد وجد مثل هذه العملية السياسية فى ضوء تطور اتجاهين متعارضين وإن كانا متكاملين وهما التحلل من أعلى بمعنى تحلل القوة الارستقراطية للصفوة والنمو من أسفل بمعنى تزايد المشاركة الشعبية. وكان هيردر واقعيا إلى درجة كافية فى ملاحظته أن النمو من أسفل لا يعد نتيجة ضرورية للتحلل من أسفل. ومع ذلك فقد أكد الحاجة إلى مرحلة انتقالية للتقدم التربوى يقوم فيها قادة الشعب وهم الذين أسماهم بالديموقراطيين الارستقراطيين بمساعدة كل أعضاء الأمة على تحقيق درجة من النضج السياسى. وقد اشترط هيردر فى الديموقراطيين الارستقراطيين أن يتم اختيارهم بناء على تفوقهم العقلى وليس بناء على ثروتهم، وهنا اقتربت متطلباته فى اختيارهم من متطلبات اختيار حراس جمهورية أفلاطون. ولكن إذا كان أفلاطون قد جعل من الفلاسفة ملوكا، فإن قادة الشعب عند هيردر يشكلون مجرد مرحلة انتقالية، أو فرض مؤداه أن هؤلاء القادة فى رغبتهم التخلى عن السلطة فى أقرب فرصة ممكنة، فإنهم سيعملون كل ما فى استطاعتهم للتعجيل بالوعى المدنى الكلى خلال الأمة. فالهدف المطلق عند هيردر يكمن فى التحول من النظام الارستقراطى إلى الحكم الشعبى، ومن الوصاية إلى تأكيد حرية الإرادة. ومثل هذه المرحلة النهائية تعلن

انتهاء الدولة كجهاز حكومي[٢٩].

وفي رفض هيردر لكل سلطة مركزية توافق إلى حد كبير مع أفكار موسر Justus Moser (١٧٢٠ ـ ١٧٩٤) التي تناولت المركزية باعتبارها الأداة المدمرة للحضارات والثقافات والعادات والتقاليد، ومع ذلك فقد تجاوز هيردر أفكار موسر في خصومته لحكم السلالات الحاكمة وحكم النبلاء الوراثي. ومن ثم كان رفضه لاعتبار الدم أو الثروة ضمن مبررات تولى الحكم، مؤكدً ضرورة المشاركة السياسية من كل أعضاء المجتمع[٣٠]، والحق أن هيردر لم يتجاوز موسر فحسب، بل تجاوز أيضا العديد من معاصريه من مفكرى عصر التنوير أصحاب النزعات التقدمية الذين اقتصر اهتمامهم على حكم البشر من خلال تبرعات الملوك الإلزامية وتأمين احتياجاتهم الضرورية بدلا من الاهتمام بحكم البشر لأنفسهم، بل ذهب البعض منهم إلى تأييد الحكم المطلق.

وإذا كان كانط قد أقر مبدأ حرية الإرادة فى المجال الأخلاقى، فإنه من ناحية أخرى أبعده كلية من مجال السياسة، ومن ثم نظر إلى الإنسان من الناحية السياسية باعتباره مجرد حيوان يحتاج إلى سيد يحكمه ويوجه شئون حياته. وجاء تلميذه هيردر فتوسع فى تطبيق مبدأ حرية الإرادة ليجعله يمتد إلى مجال السياسة أيضا، ومن ثم كان اعتقاده أن الإنسان يصبح إنسانا بحق بالمعني الدقيق لهذه الكلمة عندما لا يحتاج إلى سيد سياسى يحكمه[٣١]. ومن هنا ارتبطت الحرية الإنسانية بنظام الحكم السياسى القائم، فالطبيعة شرعت للأسرة روابطها الصحيحة، وماعدا ذلك تركته للإنسان وهو وحده يتحمل مسئولية بناء النظام السياسى. فإن أقام البناء الأصيل أصاب النجاح المرتجى، وإن اختار حكم الطغاة وإشكال الحكم الردئية الأخرى، فإن عليه أن يتحمل عبء اختياره. وبذلك خلص هيردر إلى الملاحظات التالية بشأن العلاقة بين الإنسان وطبيعة الحكم القائم.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

١- إن المبدأ القائل بأن الإنسان عندما يحيا مع غيره من أفراد جنسه هو مجرد حيوان فى حاجة إلى حاكم يحكمه ليحرز سعادته ويحقق مصيره على الأرض ليعد من المبادئ الهدامة والبغيضة لفلسفة التاريخ. بل يمكن القول أن العكس هو الصحيح، فالإنسان حيوان طالما احتاج إلى حاكم يحكمه، فإن وصل إلى منزلة الوجود الإنسانى الحق لم يعد بحاجة إلى حاكم على أى نحو. فالطبيعة لم تفرض حاكما أو سيدا على الجنس البشرى بل قدمت مجموعة من العلاقات المتبادلة بين أفراده، فالزوجة تحتاج إلى زوجها والطفل فى حاجة إلى رعاية والده والمريض يحتاج إلى الطبيب. والأطراف المتنازعة تنتخب حكما يفصل بينها ويختار القطيع قائدا لتوجيه مساره ومثل هذه العلاقات تشكل العلاقات الطبيعية بين البشر. وهى تكمن فى الطبيعة الإنسانية وحدها، وعلى العكس منه نجد فكرة الحكم المطلق ليس لها أى سند في تصورنا للإنسان. فهى تفترض الضعف الإنسانى وعجز الإنسان عن تلبية احتياجاته ومن ثم فهو يحتاج إلى من يحميه أو يحرسه. ومن ناحية أخرى تفترض أن الإنسان مجرد مخلوق وحشى بغيض يحتاج إلى من يروضه ويحكمه. ومن ثم تأتى كل الحكومات استجابة لمظاهر القصور الإنسانى

وعندما يمارس الأب سلطته على طفله ويبقيه قاصرا طوال حياته فإنه بذلك يتخلى عن العلاقات الطبيعية التى فرضتها الطبيعة ويقدم لنا نموذجا سيئا لمفهوم الأب. والطبيب الذى يجعل مريضه فى حالة يائسة إلى اليوم الأخير من حياته ليشعره بحاجته الدائمة إليه، لا يمكنه أن يكون موضع فخر لمهنته. ومتى اتجهنا إلى معلمى السياسة للبشر وطبقنا مثل هذه الرؤية وجدنا الصورة تصبح أكثر قتامة(٣٢).

٢ ـ والطبيعة هى المعلم الأول للأسر. وأقرب الحالات إلى الطبيعة هى الأمة الواحدة التى تعد مجرد امتداد للأسرة بما تتميز به من خصائص قومية محددة.

ومثل هذه الحالة يمكن الإبقاء عليها لعصور متتالية بل وتطويرها إذا كان لقادة مرجعهم إلى الشعب وحياتهم كلها مخصصة له.

فالأمة مثلها مثل الأسرة أشبه بشجيرة وإن كانت أكثر فروعا منها. ومن ثم فإن التوسع الاصطناعي للدول والذى بمقتضاه يتم إخضاع قوميات وأجناس مختلفة تحت سلطة واحدة هو أمر مضاد للطبيعة، والدولة هنا أشبه بالدولة الميكانيكية، فهى خالية من الروح الداخلية، كما ترتبط عناصرها بوسائل آلية خالصة(٣٣).

٣ ـ إن المساعدة المشتركة والحماية المتبادلة بين أفراد المجتمع هما الأهداف الأساسية للروابط الإنسانية وأفضل الحكومات هى التى تتمثل فيها مثل هذه الروابط الطبيعية. ومن ثم فإن الملك الذي يحتل موقع الخالق ويفرض إرادته على الجميع يعد مسئولا عن إساءة الحكم بل وانهيار المجتمع. والطبقات الاجتماعية التى تتحدد بناء على خصائص محددة فرضتها العادات والتقاليد تتعارض كلية مع قوى الطبيعة التى لا تعرف مثل هذه الطبقات فى توزيعها هباتها المختلفة. وهكذا فإن نظام الحكم الذى ارتضاه هيردر هو الذى ينبع من الطبيعة وحدها، ومنها يستمد كل مقوماته، وما عداه يفتقد كل شرعية. والسعادة الحقيقية هى التى لا تتحدد عن طريق الانتماء إلى الدولة، وما أكثر الشعوب التى تجهل ما تعنيه الدولة بمؤسساتها ومع هذا حققت سعادتها وشعورها بالرضي، وما أكثر الدول التى أخفقت فى أن تحقق مطالب مواطنيها، بل لم تؤد إلا إلى الجوع والشقاء حقا إن الدولة يمكنها أن تتيح لنا العديد من سبل الحياة، لكنها من ناحية أخرى تحرمنا من أنفسنا، وتبعدنا عنها (٣٤).

ولاشك أن ملاحظات هيردر هذه فى مجملها تؤدى إلى النتيجة التى انتهى إليها فى فكره السياسى وهى أن السلام وليس الحرب هو الحالة الطبيعية للجنس البشرى (٣٥)

الفصل الرابع

النسبية التاريخية والتقدم الحضارى

الفصل الرابع

النسبية التاريخية والتقدم الحضارى

(١)

إذا كان هيردر قد قدم لنا فلسفة للتاريخ، وعرف عنه أنه فيلسوف للتاريخ فى المقام الأول، فإنه فى الحقيقة كان أقرب بإهتماماته إلى مجال فلسفة الحضارة منه الى مجال فلسفة التاريخ. فإذا كانت دراسة الحضارات توسع نطاق الدراسة التاريخية لما هو أهم من أخبار المعارك وسير الملوك، كما تقدم لنا الفكر الإنسانى ممثلا في شتى مظاهر النشاط البشرى وتتخذ من نشاط المجموع لا من ارادة الفرد منطلقا لها[١]، وإذا كانت فلسفة الحضارة بعد هذا كله تعمل على تنظير تاريخ الحضارات، بدلا من أن تقدم لنا نظريات فلسفية مسبقة تفرضها على التاريخ كما هو حال فلسفة التاريخ، فإننا فى ضوء مثل هذه العلاقة بين فلسفة الحضارة وفلسفة التاريخ نرى هيردر باهتماماته العريضة ورؤاه المتعددة واحدا من أبرز فلاسفة الحضارة. وربما كان اعجاب جوته بمؤلفات هيردر وتقديره العظيم لها مبعثه أنه وجد فيها شيئا جديدا، كما ادت به الى نظرة جديدة لتاريخ الإنسانية. وكان التاريخ عنه جوته قبل ان يقرأ مؤلفات هيردر مجرد كومة من القمامة وروايات عن حاكم ومحكوم ومعارك حربية وأزمات سياسية، وبعد أن قرأ ماكتبه هيردر اكتشف ان التاريخ هو تاريخ الانسانية، أو بعبارة أدق اكتشف ان التاريخ هو تاريخ الحضارات ومن هنا كانت رسالة جوته الي هيردر للاشادة بما حققته مؤلفاته من رؤية جديدة للتاريخ[٢]. والحق أن ماقدمه هيردر يؤكد لنا هذه الحقيقة فالروح الديموقراطية فى رأيه يجب أن تسود الفهم التاريخى، والاهتمام يجب أن ينصب على

الشعوب قدراتها الحضارية، لا علي الحكام ومقدرتهم الاستبدادية ودورة التاريخ يجب أن تذهب من حسن الي أحسن.

واذا كانت فلسفة التاريخ بمعنى ماتعني البحث عن المعقولية الكامنة وراء مجري الوقائع التاريخية، أو بعبارة أخرى تعنى المعالجة التأملية للوقائع التاريخية مما يجعلها تتبع الميتافيزيقا[٣]، فإننا نلاحظ ان فهم هيردر لفلسفة التاريخ كان أقرب الى مجال فلسفة الحضارة منه الى أى مجال آخر. فلم تتخذ فلسفة التاريخ عنده مكانتها الى جانب فلسفة الطبيعة والفن والسياسة واللغة، بل توحدت كل المجالات السابقة فى مجال فلسفة التاريخ أو بتعبير أدق توحدت بمجال فلسفة الحضارة. لعل خير دليل على ذلك انك لاتستطيع ان تفصل آراء هيردر في اللغة أو الأسطورة أو الفن أو السياسة أو الطبيعة عن معالجته للتاريخ، بل انك تستطيع ان تستخلص موقفه من التاريخ من كل الآراء السابقة، مجتمعة أو منفصلة. فما قدمه فى اللغة على سبيل المثال يتضمن أفكاره عن التاريخ ويتوافق معها، وهو فيما كتبه عن التاريخ قدم لنا بدوره العديد من الأفكار عن موقفه من اللغة، فإذا كان هيردر فى اللغة يؤكد تتطورها من عصر الى آخر، فكذلك الحال بالنسبة لمفهوم التقدم فى مجال التاريخ . وإذا كان هيردريؤكد تعددية اللغات فكذلك الحال في تأكيده تعددية الحضارات فى مجال التاريخ، ومن هنا كان كاسيرر محقا الى حد ما في قوله أن المؤرخ من بعض الوجوه أقرب الي العالم اللغوى منه الى عالم الطبيعة، الا أنه لايدرس لغات البشر المحكية والمكتوبة بقدر مايحاول أن يتغلغل فى معنى التعبيرات الرمزية المختلفة جميعا، وهو لايجد نصوصه فى الكتب والحوليات والمذكرات فحسب، وانما عليه ان يستنطق الكتابات الهيروغليفية ويشاهد الالوان على اللوحات ويتفحص التماثيل الرخامية والبرونزية..فالمؤرخ إنما يبحث عن روح العصر في صورة مادية، وهو يقع على تلك الروح نفسها في الشرائع

والنظم، فى البراءات ووالوثائق. والمؤرخ الحق هو الذى يجد فى كل هذا صورة حية لاحقيقة محنطة، وما التاريخ الا محاولة لدمج هذه الأشلاء أو هذه الأعضاء المبعثرة من الماضى وتركيبها في شكل جديد(٤).

واذا كان كاسيرر قد أكد مثل هذا الأرتباط بين اللغة والتاريخ لدى المؤرخ، فنحن بدورنا نقول انه ربما كان اهتمام هيردر باللغة هو الذى دفعه الي دراسة التاريخ، وربما كان العكس هو الصحيح أيضا، وإينما بدأنا فالنتيجة واحدة، ونعنى الوصول الى الأهتمام بمجال الحضارة ككل، ونفس الشئ يمكن قوله عن الفكر السياسى عند هيردر، فإذا كان الفكر السياسى عنده يتحدد ويتخذ دلالته ومعناه من خلال المنظور الحضارى الذى يتناول مدى فعالية النظم السياسية فى نهضة العلوم والفنون، كما يقدم لنا نظرة حضارية الي تعددية القوميات تتلاشى بموجبها الدلالات السياسية أو التوسعية لمفهوم القومية، وإذا كان الفكر السياسى عند هيردر يؤكد دور اللغة كتعبير عن الهوية القومية ووحدة الذات مع المجموع، نقول إذا كان الفكر السياسى عند هيردر يتحدد من خلال هذه النظرة الحضارية الشاملة، فكذلك الحال مع الفكر التاريخى عنده.

والحق ان هيردر، خلافا لكانط عمل علي كتابة تاريخ فلسفى، لامناقشة إمكان كتابته فقط، ثم بدأ تنفيذ اقتراحه باتباع الوسيلة الملائمة وهى قراءة العديد من الكتب التي تحتوى على المادة التحضيرية، التي تبحث موضوعات متعددة متنوعة(٥) ومن هنا رأى هيردراننا إذا أردنا أن نفهم التاريخ الإنسانى كان علينا أن نفهم أولا مكان الإنسان في الكون، وأن ننظر الي الإنسان نظرة جدية، ولهذا يتخذ البحث فى الإنسان دلالته وأهميته باعتباره المدخل الصحيح للتاريخ، بل المدخل الصحيح للحضارة، وهل بمقدورك أن تدرس الحضارة بدون أن تدرس الإنسان؟ وهل يمكن أن يكون للحضارة وجود بدون الوجود الانسانى؟ ثم هل يمكن تحديد مفهوم الحضارة نفسه، أو تفهم الآراء المختلفة بشأنه بعيدا

عن المعايير الإنسانية؟ ومن هنا نلاحظ أن هناك من يرى الحضارة بنظرة أخلاقية، وهناك من يراها بنظرة علمية، وهناك من يراها بنظرة دينية، وهناك من يراها بنظرة جمالية، وهناك من يراها بنظرة اجتماعية(٦) ولاشك أن كل هذه النظرات فى نهاية المطاف تشكل نظرات إنسانية خالصة، ولعل التعارض التقليدى بين الحضارة والمدنية تتحدد بالتالي دلالته من خلال نفس الأطار وعندما تناول كل من ديدرو وروسو وهيردر وأصحاب النزعة الرومانتيكية بصفة عامة التعارض بين ماهو طبيعى وعضوى وخلاق وأصيل من ناحية وبين ماهو اصطناعى وآلى وغطى وسطحى من ناحية أخرى، فإنهم كانوا يعبرون عن قلقهم العميق تجاه ما أدت اليه المدنية من نظرة عقلية باردة للأشياء بدلا من النظرة الدافئة الشعورية الأصيلة،ومن تجريد لخصائصها المتفردة بدلا من تعميق وتكثيف هذه الخصائص. وعلي الرغم من مشاركة ڤيكو فى قلقهم، لكن افكاره لم يتحقق لها الذيوع فى البداية، ومن ثم كان تأثير ديدرو أكثر وضوحا، وتبعه كل من روسو وهيردر، فانتقد ديدرو عصره الذي أدى الى تغريب الانسان عن ذاته الحقيقية، كما عبر عن مخاوفه من تغير وانحراف القيم السائدة فى عصره.

وعبر روسو بدوره في كتابه الأول «مقال في العلوم والفنون» الذى نشره عام ١٧٥٠ علي الرغم من كتابته له قبل ذلك بخمسة عشر عاما عن نفس المخاوف إزاء تقدم العلوم والفنون والآداب، وما أدى اليه هذا التقدم من تغريب للطبيعة الإنسانية وفقدان تناغمها مع الحياة الإجتماعية ثم كان الكتاب الثانى لروسو «مقال فى أصل التفاوت بين البشر»تناول فيه إشكالية التمييز بين الأصيل والصناعى فى الطبيعة الراهنة للانسان، وفيه هاجم روسو اصحاب نظريات القانون الطبيعي فى جعلهم ماهو اصطناعي محل ماهو طبيعى، ونظرتهم للإنسان كفيلسوف قبل ان يكون انسانا، وتسميتهم مجموعة من المعايير تغلب المصلحة الذاتية على ماعدها باسم القانون الطبيعى(٧).

وجاء هيردر ولم يكن بدوره أقل قسوة من سابقيه على عصره، وإن لم يستطع التحرر من أساره كلية، ففى كتابه «فلسفة أخرى لتاريخ الجنس البشرى» أبان عن نقده العنيف لمدنية القرن الثامن عشر التى أدت الى اغتراب الإنسان عن ذاته، ومن ثم أطلق على حضارة عصره تعبير الحضارة الورقية Paper Culture ، فقد انطوت على مجموعة من المبادئ والمثل أشبه بالتجريدات الخالصة والوسائل الخاصة بخداع الذات[٨]. ومن ثم بدت الحضارة عند هيردر تصورا أخلاقيا في المقام الأول، وهو التصور الذي يمكننا تلمسه أيضا عند كل من كانط وكوليردج وماتيو ارنولد[٩]، وعلي سبيل المثال نجد كانط فى مؤلفه «تاريخ العالم من وجهة نظر عالمية» يفرق بين الحضارة والمدنية، فالحضارة ترتبط بالقيم الروحية بينما ترتبط المدنية بالقيم المادية، وبذلك بدت فكرة الأخلاقية المعيار الحقيقى للحضارة الإنسانية، كما بدت فلسفته فى التاريخ الأطار المرجعي لمفهومه عن الحضارة. ومن ناحية أخرى، مع إدراك هيردر للتناقض بين الحضارة والمدنية، وتخوفه من شرور المدنية بتأثير نزعته الرومانسية، فإنه من منطلق نظرته الكلية للطبيعة الانسانية وتأكيده للتكامل بين جوانبها المختلفة نجده ينظر الى الحضارة ككل متكامل، ومن ثم كان نبذه للتفرقة بين ماهو مادى وماهو معنوي، فالصناعات. تشكل بعدا أساسيا من الحضارة شأنها شأن الأفكار والمعتقدات والقيم، والحضارة تتضمن فى نهاية المطاف جملة الفعاليات الإنسانية، ومع ذلك فهناك محددات أساسية تحقق الاحساس بالهوية الجمعية، وهى تتمثل بالدرجة الأولى في اللغة والرموز التي يشارك فيها الجميع والقيم والعادات والتقاليد المتعارف عليها، أما بالنسبة للعوامل البيئية الفيزيائية فانها تلعب أهمية ثانوية[١٠]، وبالتعارض مع الأطار التاريخى لعصر العقل، أدخل هيردر العناصر اللاعقلية فى نظرته للحضارة ، ومن هنا كان اهتمامه بأساطير الشعوب على أختلاف الوانها ، وهو على الرغم من اعترافه بإمكانية ارتباط الأساطير بالمؤسسات السياسية والأقتصادية

والممارسات العملية، لكنه من ناحية أخرى لم ينظر الى الأفكار والمعتقدات باعتبارها مجرد أبنية فوقية للنظم الاجتماعية والاقتصادية كما ذهبت الماركسية بعد ذلك، وهو وإن ادرك الدلالة السياسية للأسطورة وامكانية توظيفها للحفاظ علي السلطة القائمة وتدعيم شرعيتها، دينية أو سياسية، لكنه من ناحية أخرى رفض كل ارتباط ضرورى وحتمي بين الأسطورة ووظيفتها السياسية الى الدرجة التى يحق لنا القول عندها باختفاء الابنية السياسية والدينية متي اختفت الاساطير التى تدعمها، فأصحاب النزعة الديكتاتورية وجماعة الكهنة لم يخترعوا مثل هذه الأساطير لمجرد خداع غيرهم بها، بل لقد اعتقدوا قبل غيرهم في حقيقتها، قبل أن يحاولوا فرضها على غيرهم(١١) ومتى بدت لنا الحضارة في طبيعتها أخلاقية سواء متى نظرنا الى شرور المدنية بالتقابل معها، أو نظرنا الى مفهومها من خلال التأكيد على التكامل بين فعاليات الطبيعة البشرية التى تؤكد حريتنا في تجاوز واقعنا، بدت لنا مرة أخرى أهمية دراسة الطبيعة الإنسانية. ومن هنا كانت اهمية التساؤل الذى طرحه هيردر وهو ماالذى يجعل من الإنسان مخلوقا حضاريا وليس مجرد موجود بيولوجى أفرزته الطبيعة وحدها؟ ولاشك أن تحليل هيردر للطبيعة الإنسانية وكشفه لكل مقوماتها قدم لنا الاجابة علي تساؤله هذا، فقد توصل من خلال تحليله هذا الى أن العقل ليس مجرد ملكة تفرض على الإنسان وبمقتضاها يحق لنا أن نعرفه بأنه حيوان ناطق أو عاقل تمييزا له عن الحيوان، كما توصل الى أن قدرة الإنسان على الكلام هى نتاج لقواه ككل، الحسية والفكرية والإرادية، وتوصل أيضا الى أن الإنسان لايقنع بواقعه، ومن ثم فهو دائم التمرد عليه، يعمل علي تجاوزه، وهو مايعنى أن الوجود الإنسانى فى حالة دائمة من الحركة وعدم السكون وعدم الرضا بالواقع الراهن. ولأن الإنسان يدرك مظاهر قصوره كما يعى حريته ولديه القدرة على الإختيار، فإن التقدم فى مجال الحضارة الإنسانية يأتي متوافقا مع طبيعته الإنسانية، كما أن شروط الحضارة يمكن أن تتحدد علي النحو التالى:

١) النقص الكامن فى الطبيعة الإنسانية
٢) الوعى بهذا النقص
٣) المواهب الطبيعية اللازمة للتغلب على هذا النقص
٤) القدرة علي تحول هذا النقص فى الاتجاه المختار [١٢]

ومن خلال اهتمام هيردر بدراسة الطبيعة الانسانية كان اهتمامه بدراسة موقعها من الكون.ومن خلال الدراسة الشاملة للكون بعناصره من أرض الى كواكب أخرى الى الحياة النباتية والحيوانية تمكن من أن يمهد لموضوع تأملى أكثر اتساعا. فقد تأثر هيردر بالحقيقة الخاصة بأن هناك سلاسل مستمرة من التدرج من أبسط الصور الخاصة بالمادة غير العضوية الى أعلى صورها وهو الإنسان باعتباره أكثر صور الحياة الحيوانية تركيبا. وفسر هذا الفرض بأن هناك قوة واحدة منظمة، أو مجموعة موحدة من القوي المنظمة تحل فى هذا العالم. وتعمل على الانبعاث الحر للروح. والانسان هو أعلي إنتاج لهذه القوى الخاصة بالحياة على الأرض، وكل شئ موجود لخدمته. لكنه ليس المخلوق الروحى الوحيد، بل هو يقف في منتصف الطريق بين عالمين: عالم الكائنات الحيوانية التى هو أعلاها شأنا، وعالم الكائنات الروحية التى هو أدنى عضو فيها. والإنسان يمثل الصلة الرابطة بينهما وبذلك بدت نظرية هيردر العامة فى الطبيعة غائية بشكل صريح. فهو يرى أن كل مرحلة من مراحل التطور قد أعدتها الطبيعة لتمهد للمرحلة الأخري التى تليها وتصل عملية التصور مداها في الإنسان، لأن الإنسان غاية فى نفسه وهو يبرر وجوده استنادا الى الحياة العقلية التى يحياها [١٣]. والإنسان باعتباره كائنا طبيعيا ينقسم الى أجناس بشرية مختلفة، ومن هنا أهتم هيردر بتأثير الجغرافيا والمناخ على التاريخ وفى ضوء دراسته للمؤثرات البيئة المختلفة علي الوجود الإنسانى توصل الى القول بأن لكل جنس فكرته الخاصة به فى السعادة، ومثله الأعلى فى الحياة[١٤]

(٢)

رفض هيردر الفكرة السائدة عن ثبات الطبيعة البشرية وباستثناء آدم فيرجسون Adam Fergson الذى كشفت اعماله التاريخية عن درجة عالية من التعمق فى الدراسات الإجتماعية فإن معظم المفكرين حتي ماكان ينتمي منهم الى النزعة النسبية على نحو ما أمثال هلفتيوس Helvetius ومونتسكيو والوضعيين بصفة عامة وعلي رأسهم هيوم، لم ينتابهم الشك فى ثبات الطبيعة البشرية، وكما قال فولتير إن الإنسان كان دائما على ماهو عليه[١٥]. لقد أكد فلاسفة عصر التنوير وجود تشابه شديد بين العقل والطبيعة التى سميت بهذا الأسم الدقيق، وعلى نحو ماذهب كولنجوود، لقد صوروا الطبيعة على انها كيان ثابت سواء عظم أو تضاءل علم الإنسان بها فهى من هذه الجهة تتسم بنفس الثبات الذى تتسم به الطبيعة بلا أدنى فارق بين الأثنين. وبذلك استندوا الى مبدأ خاطئ افترضوا صدقه بلا جدال. مبدأ يمكن تحديده فى صورة «التناسب» البسيط على النحو التالى.. المعرفة بالطبيعة ـ الطبيعة المعرفة بالعقل ـ العقل، ومثل هذا الأفتراض انتهى بهم الى تشويه مسرف لفكرتهم في التاريخ يتعارض مع التصور الصحيح له، ذلك انه كان من المستحيل عليهم بعدما أفترضوا أن الطبيعة الإنسانية» كيان ثابت» أن يصلوا الى «فكرة» تتعلق بتاريخ الطبيعة الإنسانية ذاتها، لأن مثل هذه «الفكرة» معناها أن الطبيعة الإنسانية كيان متغير» والواقع أن القرن الثامن عشر كان يطمع فى تاريخ للعالم أي تاريخ للإنسان. ولكن تاريخا حقيقيا يعرض للإنسان، لابد أن يكون تاريخا للمراحل التطورية التى انتهت بالإنسان الى هذه الصورة. وهذا يتضمن التفكير في الطبيعة الإنسانية، الطبيعة الإنسانية بالصورة التى شاهدتها اوربا فى القرن الثامن عشر، بوصفها انتاج لعملية تاريخية لابوصفها افتراضا لايتغير، تستند اليه اية عملية من هذا النوع على نحو مازعموا[١٦].

وجاء هيردر فاستعاض عن فكرة عصر التنوير القائلة بوجود طبيعة انسانية واحدة ثابتة، بفكرة أخرى تقول بوجود الوان عديدة من الطبيعة الإنسانية، يعتبر كل لون منها فرضا جدليا يسلم به التاريخ، لاطبيعة تبلورت بفعل التاريخ وفى عام ١٧٦٩أعلن هيردر المبدأ الأساسى لنزعته النسبية قائلا «ان الطبيعة الإنسانية تحت بيئات مختلفة أو ظروف مناخية متباينة ليست متماثلة كلية»[١٧]

وبهذا بدا هيردر ـ كما لاحظ كولنجوود ـ المفكر الأول الذي استطاع بطريقة علمية أن يتبين وجود فوارق بين مختلف افراد الإنسان، وأن الطبيعة الإنسانية لاتنطوى على تناسق، ولكن غلى اختلاف. لقد أشار على سبيل المثال إلى أن الصورة التى تبلورت فيها الحضارة الصينية، لايمكن أن يكون مردها الى جغرفيتها أو مناخها، وإنما ترجع الى طبيعة الصينين بصفة خاصة، ولو أن أنواعا مختلفة من الآدميين خلقوا فى بيئة واحدة، لاستغلوا موارد هذه البيئة بمختلف الأساليب. ولكان من نتيجة ذلك ظهور الوان مختلفة من الحضارة، وإذن لن يكون العامل المسيطر على التاريخ، هو المميزات التى تحدد الآدمية فى معناها العام، ولكن المميزات التى تحدد مفهوم هذه الشخصية أو تلك بالذات، وهذه الخصائص المعينة، هى التى اعتبرها هيردر خصائص الجنس البشرى، ويقصد بها الخصائص السيكولوجية المتوارثة في مختلف أنواع الإنسان، وبذلك بدا هيردر عند كولنجوود الرائد الأصيل لعلم الإنسان، أي العلم الذى يفرق بين أنواع من الآدميين استنادا الى خصائص جسمانية تختلف فى جنس عنه في آخر كما يعرض لدراسة الأحوال والتقاليد الخاصة لهذه العناصر الآدمية المختلفة بوصف هذه الأحوال والتقاليد تعبيرا عن الخصائص السيكولوجية التى تقترن بالخصائص الجسمانية[١٨].

وإذا كانت الطبيعة الإنسانية عند هيردر ليست واحدة، أو إذا كنا لانستطيع التعبير عن الطابع المتفرد لإنسان واحد بأن نحدد خصائصه المتميزة بدقة، كيف

يشعر وكيف يدرك الأشياء، فكيف يحق لنا أن نفترض قدرتنا على أن نتناول المحيط الهادر من الشعوب الإنسانية والعصور والمدن بنظرة خاطفة من خلال مقولتين أو ثلاث بدون بذل الجهد الضروري للنفاذ الى اغوارهم السحيقة؟ لماذا يحق لنا أن نعتقد أن معتقداتهم كانت مماثلة لمعتقداتنا أو ان معاييرهم فى السعادة مطابقة لمعاييرنا؟ ومن باستطاعته ان يقارن الصور المختلفة التى ادركها البشر في عصور مختلفة وعوالم مختلفة؟[١٩]

ومن هنا وصل هيردر الى فرضيته الاساسية المتمثلة في مبدأ التعددية Pluralism. فلكل انسان ولكل أمة ولكل مرحلة فكرة خاصة عن السعادة. تماما أن لكل مجال مركز ثقله. وبذلك فلا يحق لنا أن نفكر فى انسان مثالى An ideal man أو شعب مثالى An ideal people أو معايير قيمية مطلقة. فلكل حدث تاريخى ولكل جيل ولكل حضارة ولكل مدنية شرعيته الخاصة به[٢٠] ويرجع تنوع مراحل الحضارة التى ظهرت علي الأرض الى تعدد ممكنات مظاهر الطبيعة البشرية، ووجوب تحققها جميعا. واحط الصور هى تلك التى تظهر فيها غير مكتملة أفضل ملكات طبيعتنا، أى أكثرها اتصافا بالطابع الإنسانى. أما الاسمى فلما تتحقق بعد: «سوف تزدهر يوما مازهرة البشرية التى مازالت حبيسة فى بذرتها وتظهر الصورة الحقة للإنسان التى يشع منها النور الإلهى على نحو لن يستطيع واحد من أبناء الأرض تخيلها أو تخيل عظمتها أو جلالها»[٢١]. ومن هنا كان رفض هيردر لكل أحكام مطلقة ومعايير ثابتة، ولعل هذا مادفعه الى نبذه القاطع للعقلانية الديكارتية التى أكدت علي قيمة ماهو كلى وابدى وثابت واحتكمت الى العلاقات المنطقية وحدها ورأت أن المعرفة الصحيحة تتمثل في الرياضيات والمنطق والفيزياء والعلوم الطبيعية الأخرى. كما رفض هيردر أن يسلم بوجود حواجز بين مظاهر الطبيعة أوصنوف الخبرة أو انماط الوعي أو ملكات المعرفة أو الأفكار أو الأشياء الطبيعية.

والحق أن ما أثار استنكاره هو موقف الفلاسفة امثال ديكارت وكانط وفلاسفة فرنسا بصفة عامة من تأكيدهم بوجود قطيعة حادة بين ملكات المعرفة أو أنماط الخبرة، ومن هنا بدت المعرفة عند هيردر كما لاحظنا معرفة تؤمن بالتكامل بين جوانبها المختلفة، ولعل ذلك يفسر اعجابه بليبنتز اكثر من كانط، فقد ادرك ليبنتز الفجوة المنطقية بين الحقائق المنطقية وحقائق الواقع لكنه ادرك الأولى، متبعا فى ذلك خطى هيوم، باعتبارها قضايا تحصيل حاصل لاترتبط بالواقع. ومن ثم بدا هيردر الي حد ماتجريبيا فى نظريته المعرفية، كما بدت لديه المقولات الترانستدنتالية والتى تتحدد بمقتضاها الخبرة بصورة أولية تشويها لما هو تحليلى وتأليفى. فالواقع عند هيردر لايتحدد بناء على قوانين أولية كما أن محاولة كانط التمييز بين الأحكام الضرورية والأحكام الاحتمالية للخبرة تفوق فى قصورها التمييز بين المعرفة البديهية والمعرفة الممكنة وهو التمييز الذى اعتمد عليه كل من سبينوزا وليبنتز فى تقديم مذاهبهما الفلسفية[٢٢]. ومن ثم فإن الجدران العالية التى تنصبها بين صنوف الحقيقة عن طبيعة الواقع، مثلها مثل الفصل القاطع بين الكلمات والتصورات، ومثل هذه الجدران تقضى على احكامنا، ليس مايتعلق منها بنظرية المعرفة والمنطق فحسب و إنما مايتعلق منها بالسياسة والأخلاق والفنون وكل مجالات التجربة بصفة عامة، ومن هنا تبدو الطبيعة الإنسانية وكأنها واحدة كما تبدو ثابتة، لاتنصت الى متطلبات الواقع ومنطقه، بل تتحدد بالرجوع الى آراء الفلاسفة وحدهم، ومتي طبقنا مثل هذه الرؤى علي نظراتنا التاريخية والحضارية بدا الواقع لدينا وكأنه واقع واحد. وبدت الحضارة لدينا وكأنها حضارة واحدة، وبدت لدينا منذ البداية معايير محددة متفق عليها وليدة العقل وحده، و من خلالها يأتى حكمنا على الحضارات لايدخل فى اعتباره الطابع الخاص المتفرد كل حضارة بـ ـر مايحاول أخضاعها لقوالب عقلية أولية افترضناها ابتداء. وهنا قد نتساءل هل اهتمامات هيردر التاريخية والحضارية هى التي دفعته الى اتخاذ موقف محدد من نظرية المعرفة

الديكارتية أو الكانطية، أو أن العكس هو الصحيح، بمعنى هل تحليله لنظرية المعرفة عند أصحاب النزعة العقلية المثالية كان وراء اتجاهه الى القول بتعددية الحضارات.

ولاشك اننا إذا رجعنا الى هيردر باهتماماته التاريخية والحضارية لوجدنا الأجابة على تساؤلنا، فما كان هدف هيردر تقديم نظرية معرفية أو رؤية ميتافيزيقية. وإذا كنا وجدنا لديه بعض المناقشات الفكرية والتحليلات لآراء ديكارت أو كانط أو ليبنتز، فإننا نلاحظ انها جميعا كانت بهدف توضيح والقاء الضوء علي نظراته الأساسية التى تتعلق بالتاريخ والحضارة. ومن ثم يمكن القول أن اهتمام هيردر بالانسان، وإن كنا قد بدأنا منه ونظرنا اليه كمدخل لدراسة فكرة الحضارى، فإنه من ناحية أخرى اندمج وتوحد مع آراء هيردر في التاريخ والحضارة، وإذا كنا قد اعتبرناه مقدمة فانه يمكن أن يكون أيضا نتيجة، بمعنى أن افكاره عن الانسان لم تنبع من رؤى مسبقة ونظرات أولية عقلية خالصة، بل نبعت من دراسات تاريخية وحضارية فعلية، وبالتالى فإذا كان كانط قد قدم لنا صورة معينة للطبيعة البشرية وليدة تحليله للعقل البشرى المجرد، أو وليدة نقد العقل الخالص، فإن هيردر قدم لنا صورة أخرى مغايرة، وهى في مجملها نبعت من دراساته التاريخية والحضارية والحق إن الحس التاريخى عند هيردر كان وراء نظرته هذه، وبفضله استحق أن يكون الرائد الحقيقي للفكر التاريخى في عصر التنوير. وبالمقارنة بكانط، يمكن ملاحظة أن كانط لم يهتم اهتماما حقيقيا بالتاريخ لذاته، أو كان له أي المام بإمكانيات البحث التاريخى، وكما لاحظ النقاد مرارا عن فلسفته العامه، فإن نظرته كانت نظرة لاتاريخية خالصة. وقد ظل في هذه الناحية كما فى باقي النواحى نموذجا حقيقيا للتنوير اكثر منه طليعة من طلائع العصر الرومانتيكى. ومع كل ذلك فإن محاولته تقديم فلسفة للتاريخ والتى صدرت فى مجلة برلين الشهيرة فى نوفمبر

١٧٨٤ تحت عنوان «فكرة عن التاريخ الكلى من وجهة نظر عالمية» تظل محتفظة بدورها كنموذج للتفكير التأملى الخالص فى التاريخ، هذا بالإضافة الى تضمنها اعتراف كانط بأن احدا لايستطيع القيام بعمل فلسفى مفصل للتاريخ بغير معرفة واسعة بوقائع تاريخية معينة، ولما كان كانط لم يدع الحصول على مثل هذه المعرفة لنفسه، فإنه قد اقتصر على رسم الفكرة أو كما قال بنفسه اقتصر على الاهتداء الى مفتاح فلسفة التاريخ، تاركا للأخرين القيام بتنفيذ هذه الفكرة(٢٣) والحق أن الدراسة التاريخية لم تكن إحدى الدراسات الهامة فى نظر كانط، ولكن قدرته الخارقة على جمع الخيوط التى يتألف منها النقاش الفلسفى، حتي في موضوع تتضاءل معرفته به قياسا الى معرفته في النواحى الأخرى، مكنته من الاستطراد فى الوان أخرى من التفكير، كان قد عثر عليها في كتاب أمثال فولتير، وروسو، وتلميذه هيردر(٢٤). فقد نشر هيردر مجلده الأول في ربيع عام ١٧٨٤ حين كان في سن الأربعين، وقرأ كانط الكتاب بمجرد ظهوره، وحفزه الكتاب الى التفكير في المشكلات التي اثارها، وان يكتب موضوعا فى فلسفة التاريخ، وعلى الرغم من وقوعه تحت تأثير تلميذه الا أنه كان في سن الستين حين قرأ الجزء الأول من الأفكار، وكانت عقليته قد تشكلت بحركة التنوير حين أستقرت فى المانيا، وأحتضنها فردريك الأكبر وفولتير الذي أحضره فردريك الى البلاط الروسى،وإذن فإن كانط قياسا الى هيردر يمثل اتجاها حريصا متئداً نحو الحركة المضادة للرومانتيكية وقياسا الى نفس الأسلوب الذي أصطلح عليه عهد التنوير رأى فى التاريخ الماضي مشهدا للطيش الإنسانى ثم تطلع لمجتمع مثالى يخضع لسلطان العقل(٢٥). وبذلك استندت رؤيته الى تشاؤم من نسيج الخيال المسرف، الذى يصور ماطبع تاريخ البشرية فى الماضى من طيش وشر وابتئاس. وهي بالطبع كما لاحظ كولنجوود ليست بالنظرة العادلة أو المتزنة في تكييف الحقائق. ونتيجة هذا الظلام المسرف الذي أضفى على الماضى، كانت آماله المسرفة التى علقها على المستقبل والتى تمثلت

فى عصر يبلغ بالبشرية مرحلة الكمال العقلى المطلق، عصر تنتصر فيه البشرية على قوى الشر العمياء وحينئذ سوف يسود السلام وتحل المشكلة التى تتصل بإرساء نظام سياسى يستند الى أسس سديدة معقولة. وبذلك لن يتيسر التحقق الكامل لطبيعة الإنسان العقلانية إلا في المجتمع العالمى المتحضر» المرتكن الي العدالة السياسية واقامة مثل هذا المجتمع هو اكبر مشكلات الجنس البشرى[٢٦] ووضع كانط كهدف سياسى انشاء اتحاد للدول تتحقق فيه اكبر قدر مستطاع من الحرية وهنا يمكن أن يثار التساؤل التالى: الا يمكن أن يؤدي قيام السلطة الدولية الى أن تفقد الأمم ذاتيتها، وان يتوقف تنافسها؟ الحق ان كانط لم يظن ذلك، لأنه يعنى ذهاب العنصر الإنسانى في سبات عميق[٢٧] ومع هذا، فإن موقف كانط من الماضي، لاشك انه يؤدى إلى الانتقاص من حضاراته السابقة، وموقفه من المستقبل يؤكد أيضا القول بإمكانية وجود حضارة واحدة تعلو جميع الحضارات، أيا كان موقفه من استمرارية وجود الأمم والتنافس بينها. وربما يتوافق مع رؤية كانط من هذه الزاوية أن الاتجاه العام لفلسفة عصر التنوير كان يؤمن بثبات الطبيعة البشرية كما سبق أن ذكرنا، وكانط بدوره لم يكن منفصلا عن هذا الاتجاه. ولعل ذلك هو مادفعه الى أن يصور المستقبل تصويرا مثاليا، تحل فيه مشكلات الحياة الإنسانية جميعا إذ لو صح القول بأن الطبيعة ذاتها، لن تخضع للون من الوان التغير فى الوقت الذي نستطيع فيه ادراك حقيقتها، لكان معنى ذلك أن كل جديد نكتشفه عنها، فيه حل للمشكلات التى ترهقنا جزاء جهلنا، ولامحل بعد ذلك لخلق مشكلات جديدة[٢٨].

من هنا تأتي أهمية هيردر، فقد أكد هيردر منذ البداية وجود الوان عديدة من الطبيعة الإنسانية، وبالتالى أكد مقولته الهامة القائلة بتعددية الحضارات، كما أكد نزعته النسبية. ومن ثم كان اعجابه بكل حضارة أصيلة ودعوته الى

تفهم كل حضارة من داخلها لابمقتضى معايير خارجية تفرض عليها ولاتنبع منها، كما نادى بدراسة مراحل تطور كل حضارة على حدة. فإذا ماأتخذنا على سبيل المثال فكرة الحضارة الغربية موضوعا لدراستنا فينبغى الا نتوقع أن نجدها مطبقة خارج اوربا، كما لاينبغى ان نتخذها معيارا للتفرقة بين الشعوب المتحضرة والشعوب غير المتحضرة، ذلك انه لايوجد شعب يخلو من الحضارة كلية. كما أن التفرقة بين الشعوب من منطلق درجة التنوير أو التحضر هى في نهاية المطاف مجرد تفرقة نسبية فكل انسان، وكل امة، وكل مرحلة لها تصورها الخاص عن السعادة. ومن ثم لاينبغى أن نحكم على الماضي اعتمادا على معاييرنا المطلقة، كما ينبغى أن ننظر الى كل حادثة تاريخية فى ضوء سياقها الحضارى المرتبط بها.(٢٩) وبهذا فإن مقدرة الإنسان على ادراك السعادة قد تساوت فى كل مرحلة من مراحل الحضارة، وكل اشكال المجتمع متساوية فى شرعيتها: ماااتسم بنقصه أو كماله على السواء، لأن كلا منها غاية فى ذاته، وليس مجرد طور فى الطريق الى شئ أفضل ومن حق أى شعب يشعر بالسعادة فى أى حالة من هذه الحالات المنحطة البقاء فيها.

ومع إيمان هيردر بحق كل حضارة فى البقاء، ورفضه لما قد يثار من تساؤلات عن أى الحضارات أفضل من غيرها، فإنه من ناحية أخرى لم يؤكد نصيب كل الشعوب فى الحضارة على نحو متساو، كما انه ادخل عامل الجنس فى اعتباره الى حد كبير. فالبشرية التى اختلفت من حيث الجنس، تصبح مرة أخرى مهدا أو تربة لنشأة كائن حى إنسانى من النوع السامى، ويقصد به الكائن الحى في مراحل تطوره التاريخية. وبتعبير آخر جنس بشرى لن تكون حياته وضعا ثابتا لايتغير أبدا الدهر، وإنما تكون مراحل تطورية كل مرحلة منها تدنيه الى الكمال. و«الوسط الطيب» الذى تنشأ فيه هذه الحياة التاريخية هو اوربا، لما تتميز به من خصائص جغرافية ومناخية، ولذا وجد هيردر فى أوربا

وحدها أن الحياة الإنسانية ظاهرة تاريخية بمعنى الكلمة، بينما لم يجد فى الصين أو الهند أو بين سكان أمريكا، تقدما تاريخيا يذكر. وإنما وجد حضارة من النوع الثابت الذى لايتغير، أو سلسلة من التغيرات تستبدل فيها بالألوان القديمة من الحياة الوان آخرى جديدة ولكنها تغييرات خلت من اوضاع تبلورت فيها وإذن تكون أوربا منطقة مميزة بالحياة الإنسانية بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة[٣٠]. ومن هنا لم يستطع هيردر - مع انصافه لحق كل حضارة في الوجود - أن يتحرر كلية من نظرة عنصرية، ولعل نظرته هذه هى التى دفعته الى التعصب لجنسه الالمانى، وان يرى فيه كل الصفات الدنية والعقلية التى تؤهله لأن يلعب دوره الريادى فى تقدم الإنسانية وكما سبق أن لاحظنا فإن هيردر لم يستطع أن ينكر تفضيلاته لبعض القوميات على حساب الأخرى[٣١]، كما لم يستطع أن يخفى اعجابه العظيم بالحضارة اليونانية على نحو خاص، والتى أرجع تألقها بدرجة ما الى جمال الطبيعة فى اليونان، وهو الجمال الذى الهم العقلية اليونانية الى مبادئ بدت موضوعية وصادقة صدقا كليا. وعلى الرغم من توافر الطبيعة الجميلة فى العديد من الحضارات كالحضارة الفارسية والجركسية والكشميرية لكنه لم يخصها باهتمامه ويدرجها مع الحضارة اليونانية في قائمة واحدة من ناحية الدور الذي لعبته الطبيعة الجميلة فى انبثاق الحضارة[٣٢].

ومتى بدت كل حضارة غاية فى ذاتها، لم يعد يحق لنا النظر الى حضارة ما باعتبارها مجرد وسيلة لحضارة أخرى. فحضارة أوربا فى العصور الوسطى ليست مجرد ممر يؤدى الى حضارة عصر النهضة، كما أن الحضارات القديمة الوثنية ليست بدورها مجرد تمهيد للحضارة المسيحية، وماكانت اليهودية بمجرد اعداد للمسيحية[٣٣]. ومن هنا عارض هيردر فلسفة عصره والتى اسماها بالفلسفة المدللة Pet Philosophy، حيث نظرت الى التقدم باعتباره تقدما

مستمرا فى اتجاه السعادة المطلقة. وهو مايتعارض مع تقدير هيردر لكل مرحلة فى سير الحضارة، فالأجيال الأولى ماوجدت من أجل المتأخرة، أو انها عانت من أجل الأحفاد الذين سيحيون بعد عمر طويل. ومثل هذه النظرة تسئ الى كل أحساس بالعدالة واللياقة(٣٤). ومن ثم فإن لكل حلقة فى سلسلة تاريخ البشرى أهميتها وقيمتها وشرعيتها. ولاينبغى النظر اليها باعتبارها مجرد تمهيد أو وسيلة لحلقة أخرى، بل أن كل شئ في حقيقته وسيلة وغاية فى ذاته، وماكان الفرد مجرد أداه من أجل الدولة أو من أجل سعادة الجنس البشرى(٣٥)، ففى التاريخ لاشئ يمكن أن يعتبر وسيلة فقط، أو ذا قيمة نفعية محضة أو يخلو من قيمة فى ذاته. وفي هذا الشأن قال: «لاأستطيع أن أقنع نفسى» أن هناك فى مملكة الله شيئا يعتبر وسيلة محضة، فكل شئ وسيلة وغاية فى نفس الوقت. ولذا علينا الا نسأل أبدا ماهي قيمة أي كائن فى التاريخ لأهداف أخرى، مادام كل كائن موجود لذاته، وهذه هى قيمة للكل، فلا يمكن النظر الى أي عضو فى أى منظمة أو هيئة بغير نظر الى الآخرين، كما أن أحدا لايوجد لصالح آخر فحسب. وكما قال هيردر: إن نهضة مصر لم تكن مستطاعة بغير الشرق، واعتمدت اليونان على مصر فى نهضتها. وتسلقت روما ذروة مجدها على ظهر العالم بأسره وهو تقدم حقيقى وتطور متصل: فالعالم مسرح يبين دور الله فى رعاية الإنسان على الأرض. وكل شئ يجرى فى هذا المسرح لغاية ما، حتى بالرغم من اننا لن نستطيع أبدا أن نرى الغاية النهائية. أنه مسرح تظهر فيه العناية الإلهية فقط من خلال ثغرات وأجزاء متناثرة من المشاهد الفردية.

الا أن أى جزء من هذه الأجزاء لايعتبر مجرد جزء فحسب، فمعنى الكل يحيا فى كل جزء من هذه الأجزاء. وهذا المعنى لايمكن أن يبدو الا فى جميع الظواهر مجتمعة(٣٦).

وهكذا نري انه إذا كان كانط قد تعامل مع كل انسان باعتباره غاية في ذاته فكذلك تعامل هيردر مع الحضارات، وبذلك فإن لكل عصر صيغه وحلوله وافكاره، فالبعض يجد ذاته فى الكتب المقدسة أو كلمات الأنبياء أو تقاليد الكهنة، والبعض يجدها فى العلم أو في الإحساس الفطرى بالخير الطبيعى للبشر والذى لم تفسده تأملات الفلاسفة ورجال اللاهوت(٣٧). وهكذا تتعدد النظرات وتتعدد بالتالى العصور والحضارات. وربما تتماثل الحضارات المختلفة، لكن الحضارات نفسها لايمكن أن تتوحد أو تتماثل، ومن هنا لاحظ هيردر أن كل حضارة تطبع ماأخذته من غيرها بطابعها الخاص. فالمعرفة اليونانية عندما أمتصتها الحضارة الرومانية أصبحت رومانية وأرسطو أصبح عربيا عند العرب، ومدرسيا عند فلاسفة العصور الوسطى المسيحية(٣٨). ومن هنا لاينبغى دراسة التقدم الإنسانى على نحو مطلق، بل أن التقدم مشروط بظروف الزمان والمكان، وهو طبقا لتشبيه هيردر الهندسى تعاقبا لمنحنيات غير متساوية تناظر الأنتقال من النهايات العظمى الى النهايات الصغرى. ولكل منحنى معادلة ويخضع تاريخ كل شعب لقوانين بيئية، لكن ليس هناك قانون عام يسري على البشرية عن بكرة أبيها(٣٩)، وهو فى نهاية المطاف يؤكد أن كل حضارة غاية فى ذاتها. ومع نزعة هيردر النسبية فى دراسته للحضارات، لكنها - كما لاحظ كاسيرر - لم تكن بالنزعة التى لاتقبل القيود وترفض كل القيم، فقد استطاع انقاذه من مثل هذه النسبية المطلقة مثله الأعلى، أي المثل الأعلي الخاص بالإنسانية، الذي ظل عنده مبدأ رابطا عاما وكليا، وبدونه يصبح التاريخ بلا وحدة أو معنى. فالشعوب المختلفة كلها، وشتى العصور اعضاء وأجزاء فى مجموعات أكبر. انها لاتزيد عن مجرد لحظات فى تطور العنصر الإنسانى نحو هدفه الأعلى. هذا الهدف لم يكن بالهدف البعيد بعدا لانهائيا، الذي لانصل إليه ابدا، أو لايمكن الوصول اليه، أنه موجود هنا بالفعل فى كل لحظة عندما

تشرق أى روحانية حقة، أو حياة إنسانية كاملة إن كل لحظة من اللحظات غير منفردة، غير أن كل واحدة منها لاتعتبر مجرد مسلك للأخرى أو وسيلة لها. فلكل محتواها الفريد ومعناها الجوهرى وقيمتها التى لاتضاهى. وبذلك لم ينكر هيردر المعايير فى كل صورها، وإن كان قد رفض أى معيار يجعل اى شعب مفرد أو أى عصر مفرد مقدسا ونموذجا للآخرين. وفى هذه النقطة ـ كما لاحظ كاسيرر ـ استطاع أن يذهب ابعد من رأي فنكلمان فبالرغم من نظرته الى الهيلينية كشئ أبدى لايمكن أن ينسى، فإنه لم يخصها بأي قيمة مطلقة(٤٠).

وقد يرى البعض أرهاصات الفكر الرومانتيكى فى موقف هيردر من الحضارات، ومع ذلك فإنه ينبغى التأنى في أصدار مثل هذا الحكم، أو على الأقل فى اعتبار هيردر رومانتيكيا خالصا فى نظرته للحضارة. وفى هذا المجال ذهب كاسيرر الى القول «جرت العادة أن تعتبر الرومانتيكية بداية النظرة الحديثة الى طبيعة التاريخ وقيمته، وأن نرضى لهيردر بدور المهد للرومانتيكية ونبيها. ولكن هذا الرأى لايعتمد على أساس. وحقيقى أن الرومانتيكية كانت أكثر فهما للمادة التاريخية من هيردر. ونتيجة لذلك استطاعت أن تري التفاصيل بوضوح أكثر، الا أنه فيما يختص بالنواحى الفلسفية والتاريخية، فإن النقلة من هيردر الى الرومانتيكية تعتبر نكوصا أكثر منها تقدما فلم تتكرر ثانية نظرته العالمية للتاريخ، كما أن الرومانتكية التى بدأت أول الأمر حركة أدبية وغت بعد ذلك وأصبحت حركة دينية. قد وقعت فى صورتها الدينية فى حيال المذهب المطلق الذى حاربه هيردر. وكان بنيته ازالة أسسه. ولم تكتف الرومانتيكية بالأشادة بالأحوال في العصور الوسطى المسيحية، بل أنها اعتبرت هذه الأحوال جنة الإنسانية المفقودة التى تحن إليها، وتسعى للعودة إليها. بهذا المعنى تكون العالمية» مرتبطة بالدين. أما في حالة اللاهوتي الحر هيردر. فإن

«العالمية» كانت اعظم حرية وأقل التزاما فهى قد تحررت حتي من المسيحية ذاتها.

ومع تقدير هيردر لكل العصور والحضارات، فإنه لم يعطف عليها جميعا بقدر واحد، وكانت له ميوله الواضحة، لكنه كان نادرا مايطلق لأحكامه العنان، بل يحاول السيطرة عليها عن طريق النقد. وعندما كان يعجز عن الاعجاب، كان يحاول أن يكون عادلا. وقد بدت له العصور الوسطى فى حداثته كعصر بربرية قوطية متمشية مع انحرافات الذوق الكهنوتي والقوطى، وحتى فى كتابة «افكار فى فلسفة تاريخ الجنس البشرى» فإنه لم يعدل عن هذا الرأى عدولا له أهميته. إن كان فى هذا الكتاب لم يستطع إنكار ضرورة النظر نظرة عادلة منصفة الى هذه البربرية بكل آثارها فى الحياة والفكر والمعتقدات[٤١]. وهكذا بدأ هيردر خصما عنيفا لزهو عصر التنوير بالعقل. أي بالوعي الذي يجعلنا نشعر بأننا قد أصبحنا على علو شاهق يحملنا على ازدراء العصور الماضية. وهاجم القرن الثامن عشر لأنه قد طبع على جبينه كلمة فلسفة وعزل نفسه عن كل نظرة حية للأحوال الإنسانية والروحية الخاصة بالعصور الأولى، وشوه كل تقدير لها. لكنه على الرغم من عدائه العنيف. فإنه كان امينا وغير منحاز الي درجة كافيه ساعدته على أنصاف عصر التنوير[٤٢]. ولعل موقف هيردر من نظرية التقدم التى سادت عصر التنوير خير دليل على ذلك، فعلى الرغم من تعاطفه مع العصور الماضية، الا أن هذا التعاطف لم يؤد به الى أن يصبح أسيرا للماضى، يرى فيه جنة الإنسانية المفقودة، بل انه كان في نهاية المطاف، من انصار التقدم الإنسانى، وإن أدرك التقدم على نحو خاص متميز بمقتضاه لاتتلاشى قيمة الحضارات السابقة، أو تصبح مجرد مراحل فى الطريق الى سعادة الإنسانية، أو بعبارة أخرى ادرك التقدم من خلال مبدأ النسبية

التاريخية. فمع تقدير هيردر لكل الحضارات، حتي ماكان ينتمى منها الى عهود سابقة، فإنه أكد من ناحية أخري انه لاعودة الي الورا ء. وعلى الرغم من نجاح هيردرالى حد ما فى تغيير الصورة السائدة عن العصور الوسطى، لكنه من ناحية أخرى لم يظهر أى اتجاه أو ميل ناحية تأليه هذه المرحلة، كما أنه لم يناد بإعادة مؤسساتها وتنظيماتها مرة أخرى كما حاول اتباعه من أصحاب النزعة الرومانتيكية. وفى نظرته السياسية، ومع موقفه الواضح من الدولة، فإنه انكر وجود وضع لم تكن به حكومة على اية صورة. وعلى الرغم من تقديره للعديد من المفكرين والفلاسفة لكنه نظر الى كل واحد منهم من خلال سياق مرحلته التاريخية ومع تقديره العظيم لسقراط، لكنه نظر اليه باعتباره فيلسوف اثينا العظيم، ولم ينظر اليه باعتباره فيلسوف كل العصور. وربما كان أرسطو أعظم قدرا من ليبنتز، لكن ليبنتز فى نهاية المطاف هو الفيلسوف الذى ينتمى إلى عصر هيردر ومن هنا قال هيردر أن ليبنتز هو ملكنا وكذلك شيكسبير أما العباقرة العظام أمثال هومر وموسى فإنهم ليسوا كذلك(٤٣)، وبذلك أحتل مفهوم الصيرورة becoming دلالته وأهميته عند هيردر، وفى ضوء تناوله له أمكن تبين أكثر من معنى لهذا المفهوم. معنى ميتافيزيقى وآخر تجريبى. فمن الناحية الميتافيزيقية بدت الصيرورة باعتبارها تكشفا لشئ لا يخضع فى ذاته للملاحظة أولأى تحليل، وهو ما أطلق عليه هيردر لفظ القوة الأصلية أو الطاقة Kraft، وكان مقصده من ذلك الاشارة الى المصدر الداخلى والأولى لكل الأشيا ء الحية والمبدأ الدينامى لوجودها المستمر. وعلى الرغم من عدم إمكانية تفسير مثل هذه الطاقة تفسيرا عقليا، فإنه أدرك امكانية ملاحظتها ووصفها فى ضوء تجلياتها التى تجسد فعاليتها. ومن ثم فإن مظاهر الطاقة يمكن أن تكون موضوعا للبحث التجريبى. وحيث أن هذه المظاهر تتكشف على نحو من التطور المستمر، فقد استلزم هذا التكشف بعد الزمان، وبالتالى فإن البحث الذى يطبق

على دراسة الصيرورة ينبغى أن يكون بحثا تاريخيا فى المقام الأول. وبالنظر الى اختلاف العالم الإنسانى عن العالم الطبيعى، فإن التاريخ، أو الإتجاه الذي تفترضه هذه العملية، لايمكن أن يكون مجرد نتاج لمحددات بيولوجية أو فيزيائية أو جغرافية. ويتميز الإنسان عن بقية الحيوانات والنباتات بالقدرة على إدراك سلسلة التطور بل والمشاركة فيها (٤٤). ومن خلال قدرته هذه ودوره فى تشكيل حلقة اساسية فى سلسلة التطور يتعذر الفصل بين تطوره من ناحية والتراث الاجتماعي الذى ولد فيه.ومن هنا يكمن المبدأ الأساسى لتاريخ الجنس البشرى، وبدونه لايمكن أن يكون هناك أى تاريخ. فإذا كان الإنسان يتلقى كل شئ من نفسه ويطور كل شئ على نحو مستقل عن الظروف الخارجية المحيطة به، فربما كان لدينا فى هذه الحالة تاريخا لإنسان واحد فحسب، وليس تاريخا للجنس البشرى كله. وحيث أن حياتنا الإنسانية تتشكل بمقتضي الخبرة والممارسة، فإن تاريخ الجنس البشرى هو بالضرورة ـ كما ذهب هيردر ـ كل علائقى، أو سلسلة تتشكل من أول حلقة الى نهاية حلقة عن طريق التنشئة الإجتماعية والتقاليد (٤٥).

وبذلك فالتطور والتقدم هو قدر الإنسانية ومصيرها، شريطة أن ندخل فى حسابنا مبدأ النسبية التاريخية، وهو مايعنى أن التقدم الإنسانى ليس واحدا. ولاتحكمه معايير مطلقة تصدق على كل الحضارات، ومتي نظرنا الى التقدم الإنسانى من هذه الزاوية كنا فى موقف يسمح لنا الى حد ما بالحكم الصحيح على الماضي وحضاراته المنقضية، كما يسمح لنا أيضا بتقدير واقعنا الراهن وحضاراته القائمة وإمكانياته المستقبلية، ومن هنا فإن البدائى الذى يحب أسرته كجزء من نفسه، ويتعامل مع شئون قبيلته كأنها شئونه الخاصة، ويتعاطف مع الغريب ويجد له مكانا في كوخه المتواضع وعندما يتكلم فإنه يتكلم بقوة

وتصميم.. مثل هذا البدائى يفوق عند هيردر الرجل المتمدين الذى يقف على قاعدة ليست من صنعه[٤٦]. فإن تحقق إنسانيتك عند هيردر يعنى أن تحققها من داخلك وليس اعتمادا على غيرك، وان تحقق انسانيتك يعنى ان تحقق مضمونها الحقيقى قبل أن تحقق صورتها الخارجية ومتى بدت حياتك معتمدة على الغير، وعلى عمل وأفكار الغير، كنت بذلك قد فقدت إنسانيتك، بل وتنازلت عنها للغير. ومن هنا أفاض هيردرفى الحديث عن الذين يعيشون وفقا لاعتبارات الغير، اعتبرهم يعبرون عن نزعة عالمية ميتة، فحرية الإختيار والخلق الإنسانى هما وحدهما العنصر الإلهى في الطبيعة الإنسانية ويفقدهما تفقد الإنسانية دلالتها الحقة.

ومتى نظرنا الى الحضارة من هذه الزاوية التى تراها من خلال مضمونها الإنسانى الحقيقى، تسنى لنا بالتالى أن ننظر إليها نظرة بعيدة عن الرومانتيكية، لاترى فى التقدم العلمى والتكنولوجى نكوصا وخطورة على الإنسانية، ومن هنا كان ترحيب هيردر بكل تقدم علمى أو فنى فالعلوم والفنون لاتفسد الطبيعة البشرية كما ذهب روسو، بل هى تعبير عن الطاقات الخلاقة لدى الإنسان، وهي تفقد معناها ودلالتها عندما لانشارك فيها، أو بمعنى آخر تفقد دلالتها عندما نعيش على ابتكارات غيرنا دون ان يكون لنا دور فى وجودها، وبذلك تفقدنا حيويتنا وتحيلنا الى مايشبه الآلات. ولايقل حزن هيردر عن مل أو كارليل أو راسكين عندما يتكلم عن ثقافة ولاحيوية الإنسان الحديث والفن الحديث بالمقارنة بالساعات الأولى فى مشرق الإنسانية[٤٧]، لكن هيردر فى نهاية المطاف هو ابن عصر التنوير، ومن ثم فلا عودة الى الوراء، وإن كانت هناك عودة فهى بمعنى محدد، انها عودة الإنسان الى ذاته وتوقف تعارضه معها، وهي أيضا أن تدرك الشعوب ذاتها، وتتوقف عن التفكير من خلال

افكار الشعوب الأخرى المغايرة لها. وباختصار انها عودة الى الأصالة فى عالم معاصر. ولعل دعوة هيردر الى الشعب الالمانى بان يعرف نفسه ويدرك موقعه ويحترم دوره فى العالم والزمان والمكان(٤٨). تؤكد لنا ان الرجوع الى الذات هو فى نهاية المطاف ـ رغم تعصب هيردر لجنسه ـ هو الطريق الصحيح لكل تقدم.

ومما يؤكد هذا إيمان هيردر بأن كل تقدم حقيقى لاينبغى أن يكون شرخا فى الأسس الوطيدة للمجتمع وتقاليده الراسخة. ومن ثم فقد أكد هيردر التفاعل والتداخل بدلاً من التصادم والتعارض بين التقدم من جهة والتقاليد من جهة أخرى، وهو مايعنى رفض النظر الى التقدم بعيداً عن السياق الحضاري المرتبط به، والا كنا تخلينا عن المحتوى الجوهرى للتقدم وجعلنا منه مجرد وعاء أو قالب تخضع له كل الحضارات بدون إستثناء وبمعزل عن خصائصها المتفردة. وهو مايجعل من التقدم الإنسانى مقياساً عدديا فى نهاية المطاف، يطبق على كل حضارة وعلى كل عصر. ومن هنا فإن فلسفة الحضارة لا ينبغى أن تتبع طريق الفلسفة الرشدية ـ على حد قول هيردر ـ فى نظرتها إلى الجنس البشرى باعتباره جنسا واحدا يملك عقلا واحدا يتوزع بين الأفراد بصورة متساوية (٤٩)، وهو ما يعنى مرة أخرى رفض النظر إلى العقل البشرى باعتباره واحدا، وبالتالى رفض الاعتراف بوجود صيغة واحدة ثابتة للتقدم.

والحق أن موقف هيردر فى التقدم ـ كما أبان مينك ـ يحيل بدوره إلى المفاهيم الثلاثة الآتية: ١ ـ رفض النظر إلى التقدم باعتباره مقتصرا على شعب واحد، بل ينبغى النظر إليه باعتباره يمتد ويتسع ليشمل كل الأمم، وليس هذا فحسب، بل أنه يعنى أيضا التقدم العام للإنسانية ٢ ـ ضرورة أن ندخل في حسباتنا أن التقدم قد يقترن به السقوط من عالم النقاء الأصيل، وهو ما أكده روسو وعمقه هامان وارتبط به على نحو ما هيردر. ٣ ـ ويأتى المفهوم الثالث

للتقدم ليصحح ويعدل المفهوم السابق وبالتالي يبعث الأمل فى النفوس فى ضوء مظهره الدينى فهو يصرح بأن الله لايكشف عن نفسه فى العصور البدائية فقط، وإنما يتجلى أيضا اليوم ودائما وفى كل عصر، بل ليس بمقدورنا أن نتصور أى عصر بمعزل عن الله، كما يفيد مفهوم التقدم فى ضوء مظهره الجمالى تقبل كل صنوف الاختلافات الفردية وكل مظاهر الجمال والحيوية فى الشئون الإنسانية في كل العصور. وإذا تأملنا هذه المفاهيم وجدناها في جملتها تنطوى على نظرة تقليدية قديمة تذهب إلى القول بوجود عصر ذهبى يتبعه إضمحلال وتقهقر، كما تنطوى على نظرة مسيحية تؤكد خطة الهية لخلاص الإنسان في التاريخ، وهو مايفترض أن المصير الإنسانى يخضع لحركة دائرية، ومثل هذه النظرة بدورها تتعارض مع المعتقدات التفاؤلية لمفكرى عصر التنوير والتى تؤمن بوجود تقدم تصاعدى ثابت للجنس البشرى(٥٠) كما أنها تكشف لنا عن نظرة مأساوية للتاريخ وأن اكدت لنا دور العناية الالهية. ومن ثم ذهب هيردر إلى القول بأن الاعتقاد بوجود عصر ذهبى في نهاية العالم هو اعتقاد معارض للطبيعة الإنسانية ومعاكس لكل خبرة تاريخية. ومن هنا لم يكن امام هيردر غير أن يتجاوز التاريخ في اتجاه الميتافيزيقا والدين ليؤكد أن الغاية من وجودنا بدلالتها الإنسانية تتخطى وتتجاوز حياتنا التاريخية على سطح الكرة الأرضية(٥١) وكآن هدف التاريخ يقع خارجه بدلا من أن يحيا داخله .

خاتمة البحث

لعل من أهم ما إنتهينا إليه من دراستنا للتنوير عند هيردر هو أن التنوير لا يمكن أن يكون دوجما أو صيغة ثابتة أو قوالب فكرية جامدة ، بل أن التنوير الحقيقي ينـد عن كل التصورات الثابتة الجامدة حتى لو كانت هذه التصورات متصلة بالتنوير ذاته . ومن ثم فالتنوير ليس موضوعاً جاهزا بل هو فى المحل الأول نشاط ، وهو نشاط ينمو ويتطور ويتقبل كل ما هو جديد . وهو يصدر عن الانسان ويوجه إليه . ينبع من داخله ولا يفرض عليه بمقتضى قرار أو مرسوم سلطوى . والحق أن التنوير فى مضمونه الحقيقى بعيد كل البعد عن مفهوم السلطة فما من سلطة تفرضه . وما من سلطة يحتمى بها ، ولو تحول إلى سلطة لفقد كل مبررات وجوده . موقف هيردر من التنوير هو فى مجموعه نقد للتنوير . فهو مع ارتباطه بالتنوير لكنه لم يستطع أن يتقبل التنوير كصيغة ثابتة جاهزة ، ومن هنا كان تقديره للرجل البدائي الذى قد يفوق الرجل المتمدين فى إدراكه الدلالة الحقة للتنوير ، وهى دلالة ترتبط بمضمون التنوير قبل أن ترتبط بصيغته أو صورته.

ولاشك أن العديد من مواقف هيردر تكشف لنا نزعته النقدية فى مواجهة عصره ، وهو عصر التنوير ، فهو وأن أكد البعد المادى فى الوجود الانسانى فانه هاجم بعنف النزعة المادية التى شاعت فى عصر التنوير ، وفى دراسته للغة بدا هيردر تنويريا خالصا بتأكيده على الأصل الانسانى للغة وبتأكيد على الطبيعة الاتفاقية للغة ، لكن تأكيد هيردر على إنسانية اللغة ورفضه إرجاعها إلى اى مصدر أخرى حتى لو كان المصدر الإلهى لم يتعارض عنده مع الايمان الدينى ، بل أن نظرية الأصل الانسانى للغة بدت لديه تمجيدا لله وأعماله ، ويحضرنا فى هذا النطاق موقف بعض رواد التجديد والاصلاح فى عالمنا العربى ، فقد تقبلوا نظرية هيردر القائلة بالأصل الانسان للغة . فمن المفكرين العرب الذين

أرجعوا أصل اللغة إلى المصدر الانسانى الشيخ مصطفى عبد الرازق والدكتور طه حسين وسلامة موسى وزكى نجيب محمود

وعلى الرغم من أفكار هيردر السياسية تلاقت مع مفكرى عصر التنوير بصفة عامة ، لكنه لم يستطع أن يتعاطف مع كتابات الموسوعيين فى فرنسا ، ومن ناحية أخرى فإن اهتمامات هيردر السياسية بدت اهتمامات حضارية فى المقام الأول . والحق أن هيردر بدأ نصيرا لعصر التنوير ، مدافعا عن مبادئه من نزعة عالمية متحررة من الخصائص القومية إلى تأكيد لمبدأ العقلانية ، لكنه سرعان ما تخلى عن الروح العامة لعصره فاتجه إلى تقليص سلطة العقل وتبنى نزعة حدسية ودعى إلى الحفاظ عللى الروح القومية ، لكنه فى دفاعه عن النزعة القومية فانه حاول أن يبعدها عن كل الدلالات السياسية المرتبطة بها ، ومن هنا كان رفضه بل وإدانته للنزعة القومية العدوانية التى تحركها دوافع التسلط والسيطرة لكنه مع إدانته للمفهوم السياسى للقومية ، وإن اتخذ موقفا غامضا من التاريخ السياسى لليهود .

وإذا كان عصر التنوير قد انتقص من قدر المراحل التاريخية السابقة عليه ، ان هيردر أكد منذ البداية وجود ألوان عديدة من الطبيعة الانسانية ، وأكد بالتالى تعددية الحضارات ومن هنا كان تقديره لكل العصور والحضارات وان لم يتعاطف معها جميعا بقدر واحد من التعاطف أو الاهتمام ، ومن ناحية أخرى أكد هيردر أن التطور والتقدم هو قدر الأنسانية ومصيرها ، شريطة أن ندخل فى حسابنا مبدأ النسبية التاريخية . وهو ما يعنى أن التقدم الانسانى ليس واحداً ولا تحكمه معايير مطلقة تصدق على كل الحضارات ... لعل الدرس الذى نتعلمه من هيردر وأن التنوير الحقيقى والأصيل يتطلب نقده . ونقد التنوير هو فى حقيقة أمره تنوير ، أما قداسة التنوير والتعامل معه كسلطة ثابتة ودوجما لا سبيل إلى مناقشتها فهو لا يعد من التنوير فى شئ بل هو فى نفى للتنوير . ولعل شأن هيردر من

التنوير هو شأن غيره من المفكرين الألمان الذين بدأوا بالترحيب بالثورة الفرنسية واعتبروها ثورة الحرية والآخاء والمساواة لكنهم سرعان ما صدموا فيها وأحبطت آمالهم بفضل ما انتهت إليه من تنكر مطلق لكل حرية ولكل حق . ومن ثم كان تحولهم إلى وطنيين وأصحاب أمزجة رومانتيكية لا عقلية . لقد طرحنا فرضا معينا في بداية الدراسة ، وهو أن التنوير لا يقبل الصيغ الثابتة والقوانين المقدسة لتأصيله ، وموقف هيردر من التنوير كما أتضح لنا ، هو على نحو ما موقف نقدى ، فاذا كان هذا هو حال هيردر ، فان علينا ان نتخذ نظرة نقدية من التنوير الغربى باعتبار أن صور التنوير لا يشترط بالضرورة أن تندمج جميعها فى صورة واحدة لا تختلف باختلاف الشعوب والحضارات .

هوامش المدخل

1- Gray , peter , The Engligtenment . The rise of Paganism . Weiden feld & Nicolson . 1967 . pp . 72 - 73 .

٢- برتراندرسل . حكمة الغرب الجزء الثانى . ترجمة د. فؤاد زكريا . سلسلة عالم المعرفة ديسمبر ١٩٨٣ .

3- Hazard , paul . Eurpean thought in the Enlightenment Meridian Book The Word publishing 1967 . Preface .

4- Berlin , isaiah , The age of Enlightenment Amentor Book . 1950 .

5- Cassirer , Ernst , The Philosophy of Englightenment Trans . by fritz . C.A> Kallon and james p.petterograve Beacon press . Boston . 1955.

٦- كرين برينتون تشكيل العقل الحديث ترجمة شوقى جلال مراجعة صدقى خطاب سلسلة عالم المعرفة أكتوبر ١٩٨٤ . الكويت ١٦٩ .

٧- المرجع السابق ص ١٦٩ - ١٧٠ .

8- Cassirer , E.The philosophy of Englightenment p . vii .

9- ibid . pp . 50-51 .

10- ibid . p . 52 .

11- cassirer , E . Newton and leibinz . The philosophical Rewiew . Vol . 11 . No . 4 july . p . 370 .

12- Cassirer . op . cit . pp . 10 - 11 .

13- ibid . p . 21 .

14- Berlin , op 19-21 .

15- Cassirer , op . cit . p . 45 .

16- ibid . pp . 38 - 39 .

١٧ - د نازى سماعيل النقد فى عصر التنوير دار النهضه العربيه ١٩٧٢ ص ١٥

18- Cassirer E . op cit p 93

١٩- كرين برنتون شكيل العقل الحديث ص ١٧١ - ١٧٢

٢٠- برتراندرسل حكمة الغرب ترجمة فؤاد زكريا الجزء الثانى سلسلة عالم المعرفة الكويت ص ١١٣ .

٢١- برتراند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية الفلسفة الحديثة . ترجمة د. محمد فتحى الشنيطى الهيئة العامة للكتاب ص ١٧٤ .

٢٢- برتراند رسل . حكمة الغرب ص ١٤٣ .

٢٣- المرجع السابق ص ١٤٣- ١٤٤ .

24- Cassirer , op , cit p. 161 .

25- ibid . p. 146 .

٢٦- كرين برينتون تشكيل العقل الحديث ص ١٧٢ .

٢٧- المرجع السابق ص ١٧٣

٢٨- د. نازلى اسماعيل النقد فى عصر التنوير ص ٢٥ .

29- Adorno , Theodor W . Dialectic of Enlightenment . Trans . loy john Cumming , Verso edition 1979 . p. 3 .

٣٠- د. جابر عصفور هوامش على دفتر التنوير . مجلة إبداع .

٣١- د. نازلى اسماعيل النقد فى عصر التنوير . ص ٤٦ .

٣٢- المرجع السابق ص ٤٨ - ٤٩

33- Cassirer E The myth of the state . pp. 178 - 179 .

34- ibid p. 180 .

35- ibid p.180-181 .

36- ibid p. 182 - 183 .

٣٧- عبدا لله العدوى . مفهوم الأيديولوجية . المركز الثقافى العربى . الدار البيضاء المغرب ١٩٨٠ - ص ٣٤ - ٣٥ .

٣٨- أرنست كاسيرر فى المعرفة التاريخية ، الجزء الثالث من كتاب مشكلة المعرفة ترجمة أحمد حمدى محمود مراجعة على أدهم المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر . دار النهضة العربية ص ١٣ .

٣٩- أنظر تفصيل ذلك فى دائرة المعارف الفلسفية The Encyclopedia of philosophy . Edwards (paul) ed .

٤٠- Cassirer , E . The Logic of the Humanities . p . 20 .

٤١- أنظر تفصيل ذلك فى دائرة المعارف البريطانية .

٤٢- ج .ب . بيورى : فكرة التقدم ترجمة د. أحمد حمدى محمود مراجعة أحمد خاكى المجلس الأعلى للثقافة ١٩٨٢ ص ٢٠٧

٤٣- كاسيرر : فى المعرفة التاريخية ترجمة أحمد حمدى محمود . ص ٤ .

٤٤- كولنجوود . فكرة التاريخ ترجمة محمد بكير خليل . مراجعة محمد عبد الواحد خلاف لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٨ ص ١٧٥

٤٥- Berlin , Isaiah " Herder and the Enlightenment " in Earl R. wasserman (ed) Aspects of the eighteenth century .

Baltimore , John Hopkins press 1965 . pp . 49 - 52 .

٤٦- كاسيرر فى المعرفة التاريخية . ترجمة أحمد حمدى محمود . ص١١ .

٤٧- كولنجوود فكرة التاريخ ترجمة محمد بكير خليل ص ١٧٦ .

٤٨- كاسيرر فى المعرفة التاريخية ترجمة أحمد حمدى محمود ص ١٣.

٤٩- و . هـ . وولش مدخل لفلسفة التاريخ ترجمة أحمد حمدى . مراجعة محمد بكير خليل الادارة العامة لثقافة وزارة التعليم العالى مؤسسة سجل العرب ١٩٦٢ ص ١٨٥ .

٥٠- Barnard , F. M. /G. Herder on social and political Culture Cambridge university press . 1969 . p. 3

٥١- كاسيرر فى المعرفة التاريخية ترجمة أحمد حمدى محمود . ص١٣ .

٥٢- Barnard , F. M. Culture and civilization in modern times in Dictionary of the history of ideas . ed (philip . p. wiener New York 1973) p. 619 .

٥٣- Meinecke , Friedrich . Historism translated by L.E Anderson Routledge & Kegan paul London 1972. pp. 298 - 299 .

٥٤- ibid . p. 299

٥٥- ibid . P. 300

٥٦ Ibid. pp. 300-301.

٥٧ 9bid. p. 316.

٥٨ Ibid. P. 303

٥٩ Ibid. pp. 303-304

هوامش الفصل الأول

١ ـ Barnard, F M., / G Herder on social and potitical culture. cambridge university press. 1969. p. 27

٢ ـ ج. ب. بيورى فكرة التقدم ترجمة د. أحمد حمدى محمود مراجعة أحمد خاكى المجلس الأعلى للثقافة ١٩٨٢. ص ٢٠٦

٣ ـ ج. ب. بيورى فكرة التقدم ترجمة ذ. أحمد حمدى محمود مراجعة أحمد خاكى المجلس الأعلى للثقافة ١٩٨٢ ص ٢٠٧

٤ ـ Barnard, F. M, op. cit.P. 49

٥ ـ ibid. p. 23.

٦ ـ و. هـ. وولش. مدخل لفلسفة التاريخ. ترجمة أحمد حمدى محمود. ترجمة محمد بكير خليل. مؤسسة سجل العرب ١٩٦٢ ص ١٧٧

٧ ـ Berlin, Isaiah, Herder and the enlightenment, in Earl R. wasserman (ed.) Aspects of the eighteenth Century. Baltimore, Johns Hopkins press, P. 48

٨ ـ Loveioy, Arthur O., Herder and the enlightenment philosophy of History in Essays in the History of ideas. Baltimore. John. Hopkins press, 1948. p. 167.

٩ ـ ibid pp. 168- 169.

١٠ ـ انظر كتاب علم الجمال الماركس ترجمة يوسف الحلاق دمشق.

١١ ـ Herder. J. G Ideas for a philosophy of the history of mankind translated by F M Barnard. in J .G. Herder on social and political culture. p. 255

١٢ ـ ibid. 256.

١٣ ـ و. هـ. وولش. مدخل لفلسفة التاريخ. ترجمة أحمد حمدى محمود. ص ١٧٨.

١٤ ـ Herder, J. G. Ideas For philosophy of the history of man kind. trans. by Barnard. p.258.

١٥ ـ ibid. p. 259

١٦ ـ ibid. p. 261

١٧ ـ ibid. p. 272-273

١٨ ـ ر. ج. كولنجوود. فكرة التاريخ ترجمة محمد بكير خليل. مراجعة محمد عبد الواحد خلاف لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٨. ص ١٧١

١٩ ـ Herder. J. G Ideas for a philosophy of The history of man kind. trans. by Barnard. p. 274

٢٠ ـ ibid. p. 275

٢١ ـ ibid p. 275

٢٢ ـ ibid pp. 275- 276

٢٣ ـ ibid p. 277

٢٤ ـ ibid. pp. 277-278

٢٥ ـ ibid pp. 278- 279

٢٦ ـ ibid. p. 279

٢٧ ـ ibid p. 259

٢٨ ـ Herder, essay on the origin of languge translated by F.M. Barnard in. J.G. Herder on social and political culture. p. 132.

٢٩ - ibid pp 133-134

٣٠ - ibid p 264

٣١ - كولنجوود. فكرة التاريخ ترجمة محمد بكير خليل، ص ١٦٩ - ١٧

٣٢ - Berlin, Isaiah, op. cit. p. 72

٣٣ - ibid p. 67

٣٤ - Herder, ideas for a philosophy of the history of mankind p. 285

٣٥ - ibid. p. 286

٣٦ - ibid. pp. 288-289

٣٧ - Ibid. pp. 290-291

٣٨ - ibid. pp. 292-293

٣٩ - ibid p. 293

٤٠ - ibid. p. 294

٤١ - ibid. p. 295

٤٢ - ibid. p. 295

٤٣ - ibid. p. 299

٤٤ - ibid. p. 300

٤٥ - Berlin. Isaiah op.cit. p. 67

٤٦ - Herder, ideas for a philosophy of History. pp. 305- 306

هوامش الفصل الثانى

١ - Barnard, F.M Culture and civilization in modern times in Dictionary of the history of ideas ed., philip p. wiener (New york 1973 p. 618

٢ - Berlin, Isaiah. oP. Cit. p. 63.

٣ - Barnard, F.M national culture and political legitimicy Herder and Rousseau in journalof the history of ideas. inc April 1983. pp. 242- 243

٤ - Herder, iournal of my voyage in the year 1769 (Travel Diary) translated by F.M. Barnard in J.G. Herder on critical and political culture p. 80

٥ - ibid. p. 81

٦ - Herder, Ideas for a philosophy of the history of mankind trans. by Barnard. p. 314

٧ - Herder, Essay on The origin of language. p. 117

٨ - ibid.pp. 117-118

٩ - ibid p. 118

١٠ - ibid. pp. 118- 119

١١ - ibid pp. 119-120

١٢ - ibid p. 120

١٣ - ibid. pp. 121- 222

١٤ - ibid p. 122

١٥ - ibid pp. 141-142

١٦ - ibid pp. 142-143

١٧ - ibid p. 143

١٨ - ibid. p. 149

١٩ - ibid. pp. 125-124

٢٠ - ibid. pp. 125-126

٢١ - ibid. p. 127

٢٢ - ibid. pp. 127-128

٢٣ - ibid. p. 130

٢٤ - ibid. pp. 153-154

٢٥ - ibid. pp. 154-155

٢٦ - ibid p. 156

٢٧ - ibid: pp. 156-157

٢٨ - ibid. p. 158

٢٩ - Berlin, isaiah,op. cit. pp. 64-65

٣٠ - Herder, Essay on the origin of language. pp. 161 - 163

٣١ - ibid. pp. 165-166

٣٢ - ibid. pp. 166-167

٣٣ - ibid. pp. 168-169

٣٤ - ibid.pp. 170-171

٣٥ - ibid. pp. 171-172

٣٦ - ibid. pp. 172-173

٣٧ - ibid.p. 173

٣٨ - ibid. pp. 173-174

٣٩ - ibid. pp. 174-175

٤٠ - ibid p. 176

٤١ - Berlin. op. cit. p. 66

هوامش الفصل الثالث

١ - Barnard, Herder on Social and political Culture. p. 3

٢ - ibid. pp. 4-5

٣ - Herder, Dissertation on the Reciporocal inpflunce of government and the sciences. trans. by Branard p. 227

٤ - ibid. p. 229

٥ - ibid. p. 230

٦ - ibid. p. 231

٧ - Meinecke, F. op.cit. pp. 322-323

٨ - ibid. pp. 233-234

٩ - ibid pp. 234-235

١٠ - ibid. p. 235

١١ - ibid p. 236

١٢ - ibid. p. 237

١٣ - ibid. pp. 238-239

١٤ - ibid. pp. 239-240

١٥ - ibid. pp. 240-241

١٦ - Barnard, Herder on social and political culture. p. 7.

١٧ - Brnard. national cuttute and political legitimcy Herder and Rousseau. in journal of the history of ideas. inc. April. 1983. pp. 243.

١٨ - ibid pp. 247 - 248

١٩ - ibid. p. 248-249

٢٠ - Berlin. op. Cit p. 57

٢١ - ibid. p. 58

٢٢ - ibid. pp. 59- 60

٢٣ - ibid. pp. 60-61

٢٤ - ibid. p. 60

٢٥ - Barnard, national culture and political legitimacy Herder and Rousseau. p. 246

٢٦ - كولنجوود. فكرة التاريخ ترجمة محمد بكير خليل. ص ١٧٥

٢٧ - Berlin. op. cit. p. 69.

٢٨ - كولنجوود فكرة التاريخ ترجمة محمد بكير خليل ص ١٧٤

٢٩ - Barnard. Herder on social and political culture introduction. pp. 8-9

٣٠ - ibid. p. 9

٣١ - ibid. pp. 10-11

٣٢ - Herder, ideas for a philosophy of the history of mankind

٣٣ - pp. 323- 324

٣٤ - ibid p. 324

٣٥ - ibid p. 325

٣٦ - ibid. p. 305

هوامش الفصل الرابع

١ ـ د. أحمد محمود صبحى فى فلسفة «الحضارة الحضارة» الأغريقية مؤسسة الثقافة الجامعية الاسكندرية ص ٦

٢ ـ ارنست كاسيرر فى المعرفة التاريخية ترجمة أحمد حمدى محمود مراجعة على أدهم المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر. ص ٥ ـ ٦

٣ ـ وولش مدخل لفلسفة التاريخ ترجمة أحمد حمدى محمود. ص ١٦٢

٤ ـ Cassirer; Ernst, Anessay on man. pp. 195-196

٥ ـ وولش مدخل لفلسفة التاريخ ترجمة أحمد حمدى محمود. ص ١٧٨ .

٦ ـ فى هذا الصدد نشير إلي كل من شبنجلر وشفيتزر وهودنج وماركيوز والفردنورث وايتهر .

٧ ـ Barnard, Culture and civilization in Modern times in Dictionary of the history of ideas ed., philip-p wiener (New York1973) pp. 616-617

٨ ـ ibid. p. 617

٩ ـ ibid. pp. 617-618

١٠ ـ ibid. p. 618

١١ ـ ibid. pp. 618-619

١٢ ـ Barnard.Herder on social and political culture introduction. p.28

١٣ ـ كولنجوود فكرة التاريخ ترجمة محمد بكير خليل ص ١٧٠ ـ ١٧١

١٤ ـ المرجع السابق ص ١٧١ ـ ١٧٢

١٥ ـ Barnard.Herder on social and political culture introduction. p.35

١٦ ـ كولنجوود. فكرة التاريخ ترجمة محمد بكير خليل ص ١٦٠ ـ١٦١

١٧ ـ المرجع الساق ص ١٧٤

١٨ ـ المرجع السابق ص ١٧٣

١٩ ـ Barnard. Herder on social and political culture introduction. p.35

٢٠ ـ ibid. P. 35

٢١ ـ ج. ب. بيورى فكرة التقدم ترجمة د. أحمد حمدى محمود. مراجعة أحمد خاكى. المجلس الأعلى للثقافة ص ٢٠٧

٢٢ ـ Berlin, op. Cit. pp. 69-70

٢٣ ـ وولش مدخل لفلسفة التاريخ ترجمة أحمد حمدى محمود. ص ١٦٥

٢٤ ـ كولنجوود فكرة التاريخ ترجمة محمد بكير خليل ص ١٧٧

٢٥ ـ المرجع السابق ص ١٧٦ ـ ١٧٧

٢٦ ـ المرجع السابق ص ١٩١ ـ ١٩٢

٢٧ ـ وولش. مدخل لفلسفة التاريخ ترجمة أحمد حمدى محمود. ص ١٧٠

٢٨ ـ كولنجوود. فكرة التاريخ. ترجمة محمد بكير خليل. ص ١٦١

٢٩ ـ Barnard, culture and Civilization in modern times. p. 618

٣٠ ـ كولنجوود فكرة التاريخ ترجمة أحمد بكير خليل. ص ١٧٢

٣١ ـ Berlin. Op. Cit. P. 69.

٣٢ ـ ibid p. 83

٣٣ ـ Barnard.Herder on social and political culture.introduction p.43

٣٤ ـ ج. ب. بيورى فكرة التقدم ترجمة د. أحمد حمدى محمود. ص ٢٠٧

٣٥ ـ Barnard.Herder on social and political culture. introduction.p.43

٣٦ ـ ارنست كاسيرر فى المعرفة التاريخية ترجمة أحمد حمدى محمود. ص ٨

٣٧ ـ Berlin. op. cit p. 95

٣٨ ـ Barnard. Herder on social and political culture. p. 43

٣٩ ـ ج. ب. بيورى فكرة التقدم ترجمة أحمد حمدى محمود. ص ٢٠٨

٤٠ ـ ارنست كاسيرر فى المعرفة التاريخية ترجمة أحمد حمدى محمود ص ٨ ـ ٩

٤١ ـ المرجع السابق ص ١٠ ـ ١١

٤٢ ـ المرجع السابق ص ١١

٤٣ ـ Berlin. op. cit. p. 75

٤٤ ـ Barnard. Herder on Social and political culture. pp. 39-40

٤٥ ـ ibid. p. 40

٤٦ ـ Berlin. op. cit. p.72

٤٧ ـ ibid. pp. 72-73

٤٨ ـ ibid. p. 74

٤٩ ـ Herder, ideas for a philosophy of History. P. 312

٥٠ ـ Meinecke, F. op.cit. pp. 322-323

٥١ ـ ibid. p. 351

مراجع الدراسة

المراجع الأجنبية:

أولا نصوص مختارة من مؤلفات هيردر نشرها برنارد F. M. Branard وترجمها وقدم لها فى كتابه:

- J. G. Herder on social and political Culture.

1 - Journal on my voyage in the year 1769 (Trival Diary)

2 - Essay on the origin of language.

3 - Yet another philosophy of History

4 - Dissertation on the reciporcal influence of Government and Sciences

5 - ideas for a philosophy of the history on mankind.

ثانيا: دراسات:

1- Branard E.M. I. G. Herder on social and political culture. Translated, edited and with on introduction. Cambridge. at the university press. 1969

2- Branard, F. M. national cultural and political legitmacy: Herder and Rousseau. Journal of the history of ideas, inc. (April 1983)

3- Barnard. F. M. Culture and Civilization Dictionary of the history of ideas ed) philipp. weiner (New York, 1973).

4- Berlin, Isaiah Herder and the enlightenment, in Earl R. Wasserman (ed) Aspects of the eighteenth Baltimore, Lohn Hopkins press, 1965.

5- Cassirer, Ernst, The Logic of the humanities. Trans. by C. S. Howe. New-Haven, Yale university. 1961

6- Cassirer, Ernst, An essay on man. New York. Bantam Book. 1970

7- Gardiner, patric, Theories of history, the free press Glencoe, illionis 1959

8- Loveioy, Arthur O., "Herder and the enlightenment philosophy of History, in Essay in the History of ideas. Baltimore, iohn Hopkins press, 1948.

9- Meinecke, Friedrich, Historism, The rise of a new historical outlook. translated by I.E Andreson with a foreword by sir Isaiah Berlin. Routledge & Kegan paullondon. 1972.

ثالثا: دوائر معارف:

:- Encyclopaedia Britannica, 15 th. edition vol 5. 1985

:- The Encyclopedia of philosophy. paul ed., vol.3. 1967

المراجع العربية:

١ ـ ارنست كاسيرر. في المعرفة التاريخية. ترجمة أحمد حمدى محمود مراجعة على أدهم المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر. د النهضة العربية

٢ ـ د. أحمد محمود صبحى فى فلسفة الحضارة. مؤسسة الثقافة الجامعية

٣ ـ برتراند رسل. حكمة الغرب. ترجمة. د. فؤاد زكريا. عالم المعرفة الكو ديسمبر ١٩٨٣

٤ - ج.ب. بيورى فكرة التقدم. ترجمة د. أحمد حمدى محمود. مراجعة أحمد خاكى. المجلس الأعلى للثقافة ١٩٨٢

٥ - عبد الله العروى الأدلوجة. المركز الثقافي العربى الدار البيضاء المغرب ١٩٨٥.

٦ - ر. ج. كولنجوود. فكرة التاريخ ترجمة محمد بكير خليل مراجعة محمد عبد الواحد خلاف. لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٨

٧ - د. نازلى اسماعيل حسين . النقد فى عصر التنوير. كنت. دار النهضة العربية.

٨ - و. هـ . وولش. مدخل لفلسفة التاريخ. ترجمة أحمد حمدى محمود مراجعة محمد بكير خليل..مؤسسة سجل العرب ١٩٦٢.

فهرس المحتويات







